STELIAN TOFANĂ

# INTRODUCERE ÎN STUDIUL NOULUI TESTAMENT

## Volumul 1

## *Text şi Canon*
## *Epoca Noului Testament*

Presa Universitară Clujeană

*"Textul Noului Testament reprezintă norma de bază a credinței creștine, inspirând de-a lungul istoriei numeroase vieți eroice, celebre, de cele mai multe ori, rămase anonime. Mai mult, cuvântul sfânt și-a pus pecetea atât de pregnant pe etica individuală sau colectivă, pe literatura, arta, viața socială și culturală a civilizației întregi, încât le-a schimbat, nu o dată, din temelii, întreaga lor strălucire existențială.*

*Nevoia unei Introduceri în studiul Noului Testament, care să-l familiarizeze pe cititor cu întreaga gamă de cunoștințe care țin de istoria textului sfânt, înveșnicit în slova inspirată a colecției de cărți sfinte neotestamentare, rezultă, așadar, din însăși semnificația și însemnătatea pe care cuvântul sfânt o are în viața și istoria omenirii."*

*Autorul*

ISBN 973-9354-96-3

© 2000 *Presa Universitară Clujeană.* Toate drepturile rezervate.
Reproducerea integrală sau parțială a textului, fără acordul editurii, este interzisă și se pedepsește conform legii.

Tehnoredactare computerizată: Codruța Săcelean

Universitatea "Babeș-Bolyai"
Presa Universitară Clujeană
Director: Horia Cosma
Str. Republicii nr. 24
3400 Cluj-Napoca
ROMÂNIA
Tel.: (+40)-64-405.352
Fax: (+40)-64-191.906

ISBN 973-9354-96-3

Pr. Conf. Dr. STELIAN TOFANĂ

# INTRODUCERE ÎN STUDIUL NOULUI TESTAMENT

## VOL. I

## TEXT ŞI CANON. EPOCA NOULUI TESTAMENT

*Ediția a II-a, revizuită și îmbunătățită*

Presa Universitară Clujeană
2000

*Familiei şi părinţilor,*
*Un gând de recunoştinţă, prin această carte.*

*Profunde mulţumiri D-lui Ec. Vasile Moldovan, Director al B.C.R. Cluj-Napoca, S.C. "Electroplast" S.A. Bistriţa, precum şi Pr. Iosif Hulpe, pentru ajutorul acordat în vederea apariţiei acestei lucrări a teologiei biblice româneşti.*

# CUPRINS

Pag.

**CUVÂNT ÎNAINTE LA EDIŢIA A II-A ..... 9**

**PREFAŢĂ ..... 11**

**LISTA ABREVIERILOR ..... 15**

**INTRODUCERE ..... 17**

***A. INTRODUCERE GENERALĂ ÎN STUDIUL NOULUI TESTAMENT ..... 21***

**I. ISTORICUL INTRODUCERII SAU ISAGOGIEI BIBLICE .... 21**

**1). Istoricul literaturii Isagogiei biblice în Biserica de Răsărit ... 23**
**2). Istoricul literaturii Isagogiei biblice în Biserica de Apus ..... 27**
a). *în Biserica romano-catolică* ..... 27
b). *în Biserica protestantă* ..... 33

**II. NECESITATEA, DISCIPLINELE, IZVOARELE STUDIULUI NOULUI TESTAMENT. ÎMPĂRŢIREA CĂRŢILOR NOULUI TESTAMENT ŞI METODE DE CERCETARE ..... 47**

**1). Noţiunea de "Noul Testament ..... 47**
**2). Necesitatea studiului Noului Testament ..... 50**
**3). Disciplinele studiului Noului Testament ..... 51**
**4). Izvoarele studiului ..... 53**
**5). Împărţirea cărţilor Noului Testament ..... 54**
**6). Metode de cercetare ..... 58**

**III. ISTORIA EVOLUȚIEI FORMĂRII CANONULUI NOULUI TESTAMENT ..... 61**

**1). Noțiunea de canon și criteriile canonicității ..... 62**
**2). Definitivarea încheierii canonului Noului Testament în primele 4 secole creștine ..... 68**
a). *Canonul Noului Testament la Părinții Apostolici* ..... 71
b). *Apologeții secolului II și mărturiile lor despre colecția de cărți canonice ale Noului Testament* ..... 76
Excurs: "Fragmentul Muratori" ..... 85
c). *Canonul Noului Testament în secolul III* ..... 103
d). *Canonul Noului Testament în secolul IV* ..... 112
- în Biserica de Răsărit ..... 112
Excurs: Epistola a 39-a festivă a Sf. Atanasie cel Mare ..... 117
- în Biserica de Apus ..... 127
e). *Canonul Noului Testament și problema teologică a canonului în Bisericile protestante* ..... 132

**IV. ISTORIA, CRITICA ȘI TRANSMITEREA TEXTULUI NOULUI TESTAMENT ..... 147**

**1). Originalele Noului Testament ..... 148**
a). *Forma externă a originalelor* ..... 148
b). *Materialul de scris* ..... 149
c). *Limba originalelor Noului Testament* ..... 154
d). *Scrierea originalelor Noului Testament* ..... 159
e). *Împărțirea textului biblic și autografele Noului Testament* ... 160
f). *Transcrierea cărților Noului Testament și cauzele coruperii textului* ..... 164
**2). Textul cărților Noului Testament păstrat până azi ..... 168**
a). *Manuscrise Papyrus și codici majusculi* ..... 169
b). *Traduceri vechi ale textului Sfânt și importanța lor pentru critica textuală* ..... 178
- traduceri siriene ..... 179
- traduceri latine ..... 185
- traduceri coptice ..... 190
- alte traduceri (gotică, armeană, georgiană) ..... 193



c). *Citatele Sfinților Părinți și Scriitori bisericești ai primelor veacuri creștine* ..... 197
d). *Ediții critice ale Noului Testament* ..... 199
**3). Tipărituri și ediții critice românești ale Sfintei Scripturi ..... 210**

***B. ISTORIA EPOCII NOULUI TESTAMENT* ..... 243**

**I. LUMEA GRECO-ROMANĂ ÎN EPOCA NOULUI TESTAMENT ..... 244**

**1). Situația politică. Imperiul Romei ..... 244**
**2). Filosofia. Principalele curente filosofice ..... 252**
a). *Stoicismul* ..... 254
b). *Epicureismul* ..... 261
c). *Gnosticismul* ..... 271
**3). Situația religioasă ..... 279**
a). *Panteonul greco-roman* ..... 281
b). *Religiile de mistere* ..... 282
c). *Cultul împăratului* ..... 288

**II. IUDAISMUL EPOCII NOULUI TESTAMENT ..... 293**

**1). Principalele grupări religioase ..... 293**
a). *Fariseii* ..... 293
b). *Saducheii* ..... 300
c). *Esenienii* ..... 303
d). *Cărturarii* ..... 309
e). *Sinedriul* ..... 312
f). *Irodienii* ..... 316
g). *Zeloții* ..... 317
**2). Samaritenii ..... 319**
**3). Diaspora iudaică. Filon din Alexandria și importanța doctrinei sale pentru lumea iudaismului elenizat ..... 324**
a). *Organizarea diasporei iudaice* ..... 326
b). *Prozelitismul și propaganda religioasă a diasporei iudaice* . 328
c). *Iudaismul elenistic al diasporei* ..... 330
d). *Reacții anti-iudaice* ..... 338

**4). Situaţia politică a iudaismului .....339**
a). *Dinastia irodiană*.....340
- Irod cel Mare .....340
- Fiii şi urmaşii lui Irod cel Mare.....347
b). ***Procuratorii romani*** .....356
- **Regimul procuratorilor**.....356
- **Primii procuratori**.....358
- **Ultimii procuratori** .....362
c). ***Revolta contra Romei şi începutul ruinei iudaice***.....367

**III. DESCOPERIRILE DE LA QUMRAN ŞI IMPORTANŢA LOR PENTRU STUDIUL NOULUI TESTAMENT .....373**

**1). Manuscrisele de la Marea Moartă .....375**
a). *Împrejurările descoperiri manuscriselor: istoricul şi cuprinsul lor*.....375
b). *Datarea manuscriselor de la Qumran - vechimea acestora* .387
**2). Qumranism şi creştinism .....396**
a). *"Esenianismul" Sf. Ioan Botezătorul şi a Mântuitorului Iisus Hristos*.....397
b). *Comunitatea de la Qumran şi Biserica primară. A influenţat esenianismul creştinismul?* .....408
c). *Importanţa manuscriselor de la Marea Moartă*.....414

*C. BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ*..... **421**

# CUVÂNT ÎNAINTE
## LA EDIŢIA A II-A

Reeditarea volumului de faţă, într-o nouă ediţie, era programată a avea loc abia după publicarea următoarelor trei din *Introducere în Studiul Noul Testament*, volumul II găsindu-se deja, la momentul apariţiei prezentei reeditări, în faza finală de lucru. Dar epuizarea rapidă a primului volum, în mai puţin de o jumătate de an, de la apariţie, cât şi numeroasele solicitări, venite din toate părţile, adresate atât Editurii "Presa Universitară Clujeană", cât şi autorului, de republicare a volumului, ne-au determinat să purcedem la reeditarea lui.

Volumul, apărut într-o ediţie revizuită şi îmbunătăţită nu conţine substanţiale modificări, totuşi câteva caracteristici trebuie subliniate:

a) În volumul de faţă apare pentru prima oară într-un Manual sau *Introducere în Studiul Noului Testament*, în literatura de specialitate românească, textul latin al *Fragmentului Muratori* şi textul grecesc al *Epistolei a 39-a festive a Sf. Atanasie cel Mare*.

b) Cele două texte sunt însoţite de traducerea lor în româneşte, precum şi de câteva repere privind locul şi semnificaţia lor în şi pentru canonul Noului Testament.

c) Textele nu apar în capitole separate, ci în formă de "Excurse", inserate, la locul potrivit, în tematica respectivă.

d) Aparatul bibliografic a fost îmbunătăţit cu titluri de referinţă atât în ceea ce priveşte bibliografia celor două teme noi, amintite, cât şi a altor capitole şi subcapitole ale lucrării.

e) Textul a fost şi el uşor îmbunătăţit, în sensul unor reformulări de fraze, propoziţii etc. dar fără să se modifice sensul ori structura capitolelor respective.

Sper ca acest volum să fie, pe mai departe, de folos atât elevilor şi studenţilor osârduitori în cele ale Teologiei, cât şi publicului larg cititor, dornic de a afla şi chiar de a aprofunda cunoştinţe noi din tainicul şi captivantul studiu al Noului Testament.

**Autorul**

# PREFAŢĂ

Obiectivul major, concentrat, al studiilor biblice, ramificate în mai multe discipline covergente, este, pe de o parte, facilitarea stabilirii unui text al Noului Testament, cât mai aproape posibil de cel originar, prin analiza şi comparaţia manuscriselor, traducerilor din primele secole creştine, a citatelor biblice prezente în operele Sfinţilor Părinţi, într-un cuvânt, prin prezentarea complexităţii întregului proces al evoluţiei sale, de la forma originară, până la cea de azi, iar, pe de altă parte, în explicarea şi interpretarea acestuia în duhul înţelesului autentic pe care aghiografii sfinţi au vrut să-l imprime acestuia în scrierile lor.

In acest cadru de studiu şi cercetare biblică se impun a fi lămurite două direcţii fundamentale:

a) - probleme de *introducere generală,* în care urmează a fi abordate cunoştiinţe legate de istoria canonului Noului Testament, evoluţia textului, mediul de apariţie al cărţilor sfinte, cadrul istorico-religios în care acestea au văzut lumina zilei etc.

b) - probleme de *introducere specială* - în care se tratează, în parte, fiecare carte a Sfintei Scripturi, cu întreaga gamă de informaţii legate de autor, destinatari, timpul scrierii, autenticitatea scrierii, scop, teologia cuprinsului cărţii etc.

Limitele cronologice şi istorice ale acestui cadru de analiză sunt:

1 - **în timp** - epoca lui Alexandru cel Mare (sec.IV. î.Hr.) şi până la a doua şi ultima mare răscoală iudaică împotriva cotropitorilor romani ai Palestinei (132-135 d.Hr.)

2 - **în spaţiu**- Palestina şi Imperiul greco-roman.

3 - **în mediul religios, cultural,social, politic şi economic al vremii**- Istoria poporului iudeu şi a lumii greco-romane.

În această ordine de idei, lucrarea Păr. lect. dr. Stelian Tofană, intitulată "**Introducere în Studiul Noului Testament**: *Text şi Canon. Epoca Noului Testament*", vol. I., care va apărea la editura "Presa Universitară Clujeană", Cluj-Napoca 1997, tratând tocmai probleme de Isagogie generală, legate de studiul biblic al Noului Testament, se prezintă ca un material de bază, cuprinzând primul stadiu al cunoştinţelor, indispensabile abordării subiectelor din etapa următoare, legate de complexitatea problemelor care constituie obiectul de studiu al Introducerii speciale.

Având în vedere că au trecut aproape 70 de ani, de când n-a mai apărut, în teologia românească de specialitate, o Introducere în Studiul Noului Testament, de la aceea, pe atunci, dar rămasă la fel şi azi, mult documentata *"Introducere în Sfintele Cărţi ale Testamentului Nou"*, a Pr. prof. dr. Vasile Gheorghiu, Cernăuţi, 1929, o nouă Introducere în studiul Noului Testament, adusă la zi cu informaţia şi biliografia de specialitate, se impunea de la sine.

De aceea, salutăm cu toată căldura iniţiativa şi curajul Părintelui Stelian Tofană de a se fi înrolat la un astfel de efort, de a încerca elaborarea unui prim volum de Introducere în Studiul Noului Testament, din seria a trei, câte intenţionează a scoate atât de necesare pentru teologia românească, în general, şi pentru studiul biblic, în special.

Volumul de faţă se înscrie astfel, ca o primă etapă într-un proces de înnoire şi documentare de specialitate, care poate şi trebuie să fie lărgit, îmbogăţit şi îmbunătăţit prin noi lucrări de acest gen.

Cât priveşte *fondul* lucrării, conţinutul este desfăşurat pe spaţiul a două capitole mari. In *prima parte* sunt abordate probleme legate de istoria formării canonului şi evoluţiei textului, cu toate subcapitolele ce ţin de problematica respectivă, precedate de



introducerea de rigoare în studiul disciplinei. Ceea ce reţine atenţia în această primă parte, este un capitol binevenit, în care autorul prezintă un succint, dar, în acelaşi timp, detaliat istoric al tipăririi textului sfânt în limba română.

In *partea a doua,* care constituie şi noutatea volumului de faţă, este prezentat cadrul istoric al epocii Noului Testament, încadrată într-un larg spectru de probleme care o caracterizează, precum: principalele curente filosofice cu care s-a confruntat creştinismul în faza sa iniţială, şi implicit evanghelia Mântuitorului Iisus Hristos, Iudaismul epocii Noului Testament ş.a., parte încheiată cu analiza unei probleme, deloc lipsită de actualitate şi importanţă pentru studiul Noului Testament, fapt oglindit, de altfel, în imensul număr de lucrări şi studii apărute în ţară şi străinătate, şi anume, Descoperirile de la Qumran.

Prin felul în care este expus materialul, Părintele Lector Stelian Tofană dovedeşte, din nou, prin lucrarea sa, că stăpâneşte bine metoda teologică şi ştiinţifică de cercetare şi expunere sistematică, analitică şi sintetică, a problemelor de specialitate, într-un limbaj academic, clar şi fără ambiguităţi.

Ceea ce ne reţine atenţia în mod deosebit este bogatul aparat bibliografic cu care operează autorul şi care demonstrează profesionalism în abordarea subiectelor şi o deosebită orientare în literatura de specialitate, mod academic de lucru, cu care Părintele Stelian Tofană ne-a familiarizat deja, prin prima sa lucrare: *"Iisus Hristos, Arhiereu veşnic, după Epistola către Evrei"*, Cluj-Napoca 1996. Cele peste 1000 de note bibliografice care oferă o largă gamă de informaţie, sunt mai mult decât un argument în acest sens.

Aşadar, lucrarea Părintelui Stelian Tofană corespunde pe deplin unei necesităţi, de mult simţite în teologia românească de

specialitate, motiv pentru care o recomandăm ca fiind de un real folos şi ajutor, studenţilor teologi, elevilor seminarişti, preoţilor şi nu în ultimul rând publicului larg cititor, din ce în ce mai numeros, interesat şi dornic de a se iniţia şi în probleme şi cunoştinţe specific teologice, care măresc benefic spectrul culturii generale, individuale, având în acelaşi timp şi darul, tot mai evident probat astăzi, de a trasa o nouă orientare şi un nou curs vieţii.

Bucureşti, 21.XI.1997
la Sărbătoarea -*"Intrarea în Biserică a Maicii Domnului"*

Pr. prof. dr.
CONSTANTIN CORNIŢESCU

Decanul Facultăţii de Teologie Ortodoxă, Bucureşti

# LISTA ABREVIERILOR

| | |
|---|---|
| **ANTF** | = Arbeiten zur nt. Textforschung |
| **BBB** | = Bonner Biblische Beiträge |
| **BJRL** | = The bulletin of the John Rylands Library |
| **BOR** | = Biserica Ortodoxă Română |
| **BZ** | = Biblische Zeitschrift |
| **Bb** | = Biblica |
| **BeO** | = Biblica et Orientalia |
| **CSCO** | = Corpus Scriptorium Christianorum Orientalium |
| **EIB** | = Editura Institutului Biblic |
| **ETR** | = Études theologiques et religieuses, Montpellier |
| **EthL** | = Ephemerides Theologicae Lovanienses |
| **EvTh** | = Evanghelische Theologie |
| **GB** | = Glasul Bisericii |
| **HTR** | = Harvard Theological Review |
| **JBL** | = Journal of Biblical Literature |
| **JJS** | = Journal of Jewish Studies |
| **JTS** | = Journal of Theological Studies |
| **JThSt** | = Journal of Theological Studies |
| **MA** | = Mitropolia Ardealului |
| **MMS** | = Mitropolia Moldovei şi Sucevei |
| **MO** | = Mitropolia Olteniei |
| **MThSt** | = Münchner Theologische Studien |
| **MbThST** | = Marburger Theologische Studien |
| **NF** | = Neue Folge |
| **NTSt** | = New Testament Studien |
| **NTTS** | = New Testament Tools and Studies |
| **O** | = Ortodoxia |
| **Orchr** | = Oriens Christianus |
| **PSB** | = Părinţi şi Scriitori bisericeşti |
| **RB** | = Revue Biblique |
| **SNTSB** | = Studiorum Novi Testamenti Societas Buletin |
| **ST** | = Studii Teologice |
| **StD** | = Studies and Documents |
| **ThWNT** | = Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament |
| **ThZ** | = Theologische Zeitschrift (Basel) |
| **ZNW** | = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft |

# INTRODUCERE

În galeria de valori perene ale literaturii universale, cele 27 de cărți care formează canonul Noului Testament, ocupă un loc aparte.

Ele n-au fost alese în mod deliberat, ci mai curând s-au impus de la sine primelor generații creştine, fiind apoi reunite treptat într-o culegere separată, considerată şi cinstită ca Sfântă Scriptură, sub numele de "*Noul Testament*", alături de cărțile care formau canonul numit al "Vechiului Testament".

Lucrarea de față nu-şi propune însă să analizeze fiecare carte a Noului Testament, în parte, ci ea abordează doar acele probleme, specifice părții generale ale unei Introduceri în studiul Noului Testament, accentuându-se, în mod special, cadrul şi contextul istoric, politic, social, religios, cultural, în care au apărut cărțile sfinte, modul în care au fost reunite într-o colecție unitară, istoria textului etc.

Textul Noului Testament reprezintă norma de bază a credinței creştine, inspirând de-a lungul istoriei numeroase vieți eroice, celebre, de cele mai multe ori, rămase anonime. Mai mult, cuvântul sfânt şi-a pus pecetea atât de pregnant pe etica individuală sau colectivă, pe literatura, arta, viața socială şi culturală a civilizației întregi, încât le-a schimbat, nu o dată, din temelii, întreaga lor structură exiatențială.

Nevoia unei Introduceri în studiul Noului Testament, care să-l familiarizeze pe cititor cu întreaga gamă de cunoştiinte care țin de istoria textului sfânt, înveşnicit în slova inspirată a colecției de cărți sfinte neotestamentare, rezultă, aşadar, din însăşi semnificația şi însemnătatea pe care cuvântul sfânt o are în viața şi istoria omenirii. Aşadar un studiu complet al canonului Noului Testament, privit în întreaga complexitate a evoluției sale istorice se poate impune şi

numai datorită rolului excepţional pe care l-a jucat şi continuă să-l joace, ca text sfânt, în istoria Bisericii, ca şi în istoria lumii, în general.

Cititorul zilelor noastre răsfoind paginile Noului Testament, într-una din ediţiile moderne ale Bibliei, spre exemplu, va găsi un text plin de claritate, atât din punct de vedere editorial, cât şi din punct de vedere stilistic; de aceea va fi greu să-şi dea seama de diversitatea şi complexitatea documentelor care stau la baza textului tipărit şi nici de enormele dificultăţi ivite pe parcursul stabilirii, descifrării şi evaluării acestor documente, ori a etapelor prin care a trecut textul de la forma lui originară, până la cea de astăzi. Răspuns la probleme de acest gen, care fac parte din însuşi procesul care caracterizează întreaga istorie a evoluţiei textului sfânt, ca exprimând în sine vorbirea lui Dumnezeu către lume (Evr. 1,1), oferă o bună parte din conţinutul acestui volum.

Elaborarea lucrării de faţă a avut însă, la bază *două scopuri* principale: unul **de catedră**, încercând a pune la dispoziţia studenţilor un material de studiu care să-i familiarizeze cu cunoştinţe şi noţiuni de Introducere generală, indispensabile etapei următoare în studiul aprofundat de Isagogie specială; iar altul de **informare generală** pentru toţi aceia care doresc să se iniţieze şi sunt interesaţi în probleme teologice neotestamentare, mai puţin ajunse la cunoştinţa cititorilor în anii de dinainte de 1989, dar şi pentru cei care doresc să-şi reîmprospăteze cunoştinţe de acest fel, acumulate cu ani mulţi urmă.

Lucrarea se prezintă ca primul din cele 3 volume de "**Introducere în Studiul Noului Testament**", pe care intenţionez să le public, următoarele două fiind deja în curs de pregătire (Vol.II - Sf. Evanghelii şi Faptele Apostolilor; Vol. III. - Epistolele pauline, sobornicesti şi Apocalipsa). Nucleul volumului de faţă l-a constituit seria de cursuri predate între anii 1993 - 1997 la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, amplificate însă, în textul lucrării, la nivel de documentare. Obiectivul major pe care l-am



urmărit prin prezentul volum a fost acela de a comprima într-un cadru unitar datele mai relevante referitoare la textul Noului Testament şi evoluţia sa, istoria formării canonului biblic, epoca Noului Testament, descoperirea manuscriselor de la Marea Moartă, date care, mai ales cele care formează obiectul de analiză al părţii a doua, lipsesc atât din *Introducerea în sfintele cărţi ale Testamentului Nou* a profesorului Vasile Gheorghiu, Cernăuţi 1929, cât şi din Manualul pentru Institutele Teologice (*Studiul Noului Testament)*, Ed. a II-a, Bucureşti 1977.

În abordarea şi tratarea acestor probleme am fost mereu condus de convingerea că mesajul Noului Testament poate fi înţeles şi mai bine, dacă nu lipsec cunoştinţe de genul celor enumerate mai sus, mai ales cele legate de cadrul socio-cultural, politic, religios etc., al primului veac creştin, care costituie dealtfel, contextul istoric al descoperirii lui Dumnezeu Însuşi, în Fiul Său, Iisus Hristos.

Lucrarea nu-şi propune să investigheze eshaustiv temele abordate sau să aducă noutăţi deosebite în domeniu, ci ea se încadrează în coordonatele de cuprins general şi particular, specific tuturor Introducerilor în diverse discipline şi care nu sunt opere de creaţie, ori de etalare a unor rafinate subtilităţi de reflecţii, ci, în primul rând, lucrări de informare şi transmitere de date elementare, bazate pe lucrări anterioare, similare, cărora vin a le întregi informaţia şi a le actualiza aparatul bibliografic cu literatura de specialitate, românească şi străină, vizând în primul rând scopul didactic, de catedră.

Probleme de amănunt şi implicaţii teologice deosebite, referitoare la subiectele tratate, nu sunt abordate, întrucât am socotit că nu-şi găsesc locul într-un volum de Introducere cu specific de informare generală. Pentru amănunte, în acest sens, cititorul poate apela la lucrările şi studiile prezentate în notele dezvoltate la subsol,

care însoţesc şi ilustrează textul sau la Bibliografia selectivă, de la sfârşitul cărţii.

Cât priveşte partea ultimă a lucrării, în care este tratată problema descoperirilor de la Qumran, am socotit necesar să introduc acest capitol în volum, ţinând seama, în special, de două considerente:

1 - de importanţa evenimentului qumranit - aducerea la lumină a manuscriselor de la Marea Moartă, fiind cea mai preţioasă descoperire făcută până acum în domeniul studiilor biblice, generând şi impulsionând cercetări ample ale căror rezultate s-au aşternut în studii şi lucrări de anvergură.

2 - de faptul că acest domeniu n-a intrat spre tratare şi aprofundare în nici unul din manualele de studiu al Noului Testament (pentru Seminarii şi pentru Institutele Teologice), apărute până în prezent.

Ca o concluzie generală, doresc să afirm că lucrarea de faţă este o *continuare* a strădaniilor vrednicilor înaintaşi, ostenitori în câmpul biblic, şi, în acelaşi timp, *un început* deschis întru toate perfectibilităţii.

De asemenea - şi nu în ultimul rând - exprim profunde mulţumiri şi aleasă recunoştinţă Părintelui Prof. dr. Constantin Corniţescu, care a prefaţat volumul; Cristinei Şova (culegerea materialului pe calculator), Editurii "Presa Universitară Clujeană", reprezentanţilor S.C."**Electroplast**" Bistriţa, D-lui Vasile Moldovan, Director al B.C.R. Cluj, pe ajutorul cărora s-a clădit apariţia volumului de faţă, precum şi familiei, cea mai jertfită pe parcursul elaborării lucrării, oferind autorului condiţiile şi timpul liber necesar încropirii ei.

**Autorul**

# *A. INTRODUCERE GENERALĂ ÎN STUDIUL NOULUI TESTAMENT*

## I. ISTORICUL INTRODUCERII SAU ISAGOGIEI BIBLICE

Rolul unei "Introduceri", ca disciplină biblică, în general, este acela de a analiza problema apariţiei cărţilor Sfintei Scripturi, colecţionarea lor în canonul Vechiului şi Noului Testament, potrivit unor criterii bine definite de Biserică (inspiraţie şi apostolicitate), precizarea timpului încheierii acestui canon, stabilirea textului originar al scrierilor sfinte, precum şi analiza fiecărei cărţi în parte, probleme care privesc autorul, timpul, scopul, împrejurările, destinatarii scrierii, cuprinsul etc.

Disciplina Introducerii biblice se prezintă astfel ca o ramură a Studiului biblic strict istorică, care prin clarificarea problemelor amintite mai sus, oferă astfel elementele primordiale, necesare înţelegerii textului cărţilor sfinte considerate şi scrieri istorice, apărute într-un spaţiu şi timp istoric bine determinat, facilitând în acelaşi timp şi găsirea celor mai bune şi potrivite metode de interpretare a textelor cu un grad ridicat de dificultate în înţelegerea sensului lor.[1]

Problemele de introducere în cărţile Sfintei Scripturi se tratau în timpurile vechi împreună, atât cele referitoare la Vechiul Testament, cât şi cele ce priveau Noul Testament. În timpurile mai noi, însă problemele ivite în câmpul de studiu biblic al Noului Testament au reclamat, tot mai mult, necesitatea ca problemele de introducere

[1] **W.G. Kümmel**, *Einleitung in das Neue Testament*, Marburg 1983, p.5.

referitoare la cărţile Noului Testament să fie tratate separat de cele ale Vechiului Testament.

Primul care separă introducerea în studiul cărţilor Noului Testament, de cea a cărţilor Vechiului Testament, a fost teologul catolic **Richard Simon** (+1712) care se ocupă în studiile sale numai de Introducerea în cărţile Noului Testament.[2] După un timp de suspectare a înnoitoarei munci ştiinţifice a savantului Richard Simon, Biserica romano-catolică s-a văzut obligată să se asocieze, şi ea, postum, la omagiile înflăcărate pe care le-a stârnit acţiunea revoluţionarului prezbiter al Oratoriului din Paris. Aşadar, *ştiinţa Introducerii în Noul Testament începe cu Richard Simon.*

Cel dintâi teolog romano-catolic care apreciază după merit activitatea ştiinţifică a lui Richard Simon, pe terenul introducerii biblice, a fost **Leonard Hug** (+1846), care scrie o Introducere în cărţile Noului Testament[3], distingându-se prin competenţa şi maturitatea ştiinţifică cu care abordează problemele isagogice neotestamentare, lansând ipoteze curajoase.

Preocupările isagogice sunt însă mult mai vechi. Începuturile lor au fost identificate încă în literatura creştină a veacului II[4], iar numele pe care îl poartă ca disciplină i-a fost dat în veacul V, de către ieromonahul Adrian, membru al Şcolii din Antiohia (ucenic al Sf.Ioan Hrisostom) şi autorul lucrării εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς (Introducere în Dumnezeieştile Scripturi).[5]

[2] Vezi amănunte **Dr. Grigore T. Marcu**, *O ştiinţă nouă: Istoria vremurilor neotestamentare*, Sibiu 1946, p.8.

[3] *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*, 2 vol. Tübingen 1808, ed. a IV-a, 1847.

[4] **La Meliton**, episcop de Sardes, în lucrarea ἡ κλείς (Cheia) (Cf. **Eusebiu de Cezareea**, *Istoria bisericească*, PSB vol.13, Edit. Institutului Biblic şi de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti 1987, cartea a IV-a, XXVI, 1-14, p.175).

[5] Cf. **Gr.T. Marcu**, *op.cit*, p.8.



La obârşia acestor preocupări isagogice stă grija Bisericii creştine - a celei de Răsărit, în special - de a conserva şi răspândi cunoştinţele privitoare la împrejurările în care au fost întocmite textele inspirate, la autorul şi scopul scrierii, şi de a preveni denaturarea acestor informaţii prin transmiterea lor, de la o generaţie la alta, pe cale exclusiv orală.

În vremurile de început ale creştinismului, nu s-a simţit, evident, nevoia unor Introduceri în cărţile Noului Testament. Spaţiul temporal dintre momentul redactării lor şi lecturarea de către cititori era prea redus pentru a se putea ivi primejdiile uitării sau falsificării lor şi prea unanimă convingerea că ele cuprind exclusiv adevărul revelat.

Odată cu apariţia primelor erezii, când au început, din motive dogmatice, să fie contestate unele cărţi sau părţi din cărţile sfinte, s-a făcut simţită şi nevoia apariţiei primelor Introduceri, sau noţiuni de introducere în cărţile sfinte, aşa cum au apărut în faza iniţială în unele scrieri ale Sfinţilor Părinţi.[6] Totuşi, destul de timpuriu au apărut şi primele tratate sau scrieri speciale, având menirea de a introduce pe cititori în înţelegerea şi cunoaşterea cărţilor Sfintei Scripturi, drumul în această direcţie fiind deschis de Biserica de răsărit, urmată, la scurt timp, de cea apuseană.[7]

## 1) Istoricul literaturii Isagogiei biblice în Biserica de Răsărit

O primă lucrare menită să-i introducă pe cititori în cunoaşterea şi înţelegerea cărţilor Sfintei Scripturi este lucrarea Episcopului **Meliton de Sardes**, apărută pe la anul 170 şi intitulată "ἡ κλείς"

[6] Cf. **Prof. dr. Galaction Liviu Munteanu**, *Compendiu de Introducere în cărţile Noului Testament*, (manuscris), Cluj 1941, p.7; **Pr. dr. Vasile Gheorghiu**, *Introducerea în sfintele cărţi ale Testamentului nou*, Cernăuţi 1929, p.30.

[7] *Ibidem.*

(Clavis, sc.Sacrae Scripturae).[8] Lucrarea nu mai există astăzi, dar din analiza fragmentelor care au mai rămas din ea, consemnate în lucrări ale lui **Irineu, Clement Alexandrinul, Origen, Dionisie al Alexandriei, Eusebiu de Cezareea ş.a.**[9], **s-a concluzionat că** scrierea conţinea o **listă a celor mai obişnuiţi tropi biblici la care se adăuga şi explicarea lor.**[10] **Conţinutul lucrării era, se pare, mai mult ermineutic, decât isagogic.**

**Tot în acest timp apare şi** lucrarea în 5 cărţi a lui **Papias, episcop de Hierapolis** din Frigia, intitulată "*Explicări la Cuvintele Domnului*", în care Papias se ocupă, în general, de originea evangheliilor.[11]

Primul scriitor bisericesc, însă, care îşi intitulează lucrarea sa introductivă εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς este ieromonahul **Adrian**, ucenic al Sfântului Ioan Hrisostomul. Şi această lucrare are mai mult un cuprins ermineutic, dar prezintă un progres, în ceea ce

[8] A se vedea **Eusebiu de Cezareea**, *Istoria bisericească*, p.175.

[9] Cf. **L.G. Munteanu**, *op.cit.*, p.7.

[10] În anul 1884 cardinalul Pitra a publicat în limba latină sub numele lui Meliton, episcopul de Sardes, o scriere după codicele Claramontan, din sec. X, tip compendiu, intitulată "Clavis". Lucrarea e împărţită în mai multe capitole: Cap.1 - fără să conţină vreun subtitlu, tratează despre membrele lui Dumnezeu - Părintele, arătând care e însemnarea lor tropică în Sfânta Scriptură; Cap.2 - înşiră membrele Fiului lui Dumnezeu Celui Întrupat şi arată care e însemnarea acestora; Cap.3 - vorbeşte despre creaturile cele mai înalte; Cap.4 - despre zile, ani şi timpuri; Cap.5 - despre numerele din Sfânta Scriptură; Cap.6 - despre lume şi părţile ei; Cap.7 - despre lemnele cele neroditoare; Cap.8 - despre diferitele numiri ale oamenilor; Cap.9 - despre diferite nume de edificii; Cap.10 - despre metale; Cap.11 - despre păsări; Cap.12 - despre vietăţi; Cap.13 şi 14 - despre cetăţi şi provincii. râuri, lacuri, popoare şi numele lor ebraice etc. În această formă dezvoltată scrierea originară ἡ κλείς a lui Meliton, se pare că a fost alcătuită mult mai târziu, pe timpul Carolingienilor, pe baza scrierilor părinţilor bisericeşti latini, mai ales Augustin (Cf.**G.Hanuck**, *Realencyclopädie, Theologie und Kirche*, 3, Aufl., Leipzig 1903, XII, art.Melito, p.556, după **V.Gheorghiu**, *op.cit.*, p.30-31).

[11] Vezi **Eusebiu de Cezareea**, *Istoria bisericească*, cartea a III-a, 39, 1-17, p.142-144.



priveşte preocuparea isagogică a conţinutului, faţă de scrierea lui Meliton de Sardes.[12] Dar cea dintâi operă de introducere în Răsărit, în înţelesul restrâns al cuvântului, este, după părerea unor biblişti[13], lucrarea numită "Σύνοψις ἐπίτομος τῆς θείας γραφῆς" ("Synopsis Scripturae Sacrae"), atribuită în general **Sfântului Atanasie**, arhiepiscopul Alexandriei (+373). În lucrare se menţionează că toate Scripturile sfinte sunt inspirate de Dumnezeu, după care se înşiră cărţile Vechiului Testament şi ale Noului Testament, preocupându-se de autorul, timpul apariţiei, cuprinsul lor şi traducerile Vechiului Testament, făcute până la acea dată în limba greacă. Lucrarea se încheie cu menţionarea unor scrieri din Sfânta Scriptură, care la data respectivă erau socotite pierdute.[14]

O altă scriere care s-a păstrat purtând, la fel, numele de Synopsă - Σύνοψις τῆς παλαίας τὲ καὶ καινῆς διαΘήκης este atribuită, de cei mai mulţi specialişti, Sfântului Ioan Hrisostom.[15] În predoslovie autorul lucrării arată motivul pentru care cele două Testamente ale Sfintei Scripturi, unul se numeşte vechi, iar altul nou, înşirând apoi cărţile canonice ale Noului Testament, 4 Evanghelii, Faptele Apostolilor, 14 epistole ale Sfântului Pavel şi 3 epistole catolice. Se prezintă apoi cuprinsul fiecărei cărţi a Vechiului Testament începând cu Geneza şi sfârşind cu cartea profetului Naum.[16]

În a doua jumătate a sec. V, diaconul **Euthaliu** din Alexandria, mai târziu episcop în Sulce (oraş necunoscut), din Egipt, transcrie cărţile Noului Testament, afară de Evanghelii, le împarte în versete şi

[12] Cf. **L.G.Munteanu**, *op.cit.*, p.7.

[13] Cf. **V.Gheorghiu**, *op.cit.*, p.32 şi **L.G.Munteanu**, *op.cit.*, p.7-8.

[14] *Ibidem.*

[15] *Ibidem.*

[16] Lucrarea se aseamănă în multe privinţe (puncte) cu Sinopsa lui Atanasie. Ambele lucrări au fost folosite secole de-a rândul în şcolile mănăstireşti din R. ca manuale introductive în studiul Sfintei Scripturi: (Cf. **L.G. Munteanu**, *op.cit.*, p.8).

secţiuni, punând în fruntea fiecăreia conţinutul, adaugâdu-le apoi anumite observaţii introductive.[17]

La sfârşitul sec. V ajunge la mare înflorire şcoala teologică nestoriană din Nisibi. Între reprezentanţii acesteia se disting, pe tărâmul studiilor biblice, **Paul supranumit Persa**. În timp ce funcţiona ca profesor de studiu biblic la şcoala teologică din Nisibi, Paul scrie o **Introducere în cărţile biblice** (compendiu) şi care se bucură de o mare autoritate în biserica nestoriană.[18]

Un contemporan al lui Paul Persa a fost **Cosma** numit **Indicoplevstul**, negustor din Alexandria, care după mai multe călătorii întreprinse în Orient, intră în cinul monahal, desfăşurând o bogată activitate literară. Dintre scrierile lui s-a păstrat doar una, intitulată "*Topografia creştină*" (χριστανική τοπογραφία) în 12 cărţi. În cartea a V-a, Cosma vorbeşte despre autorii, scopul şi cuprinsul cărţilor Sfintei Scripturi.[19] Important de amintit este şi lucrarea patriarhului Constantinopolului **Fotie** (+891), numită "*Amphilohia*", cuprinzând 326 de capitole adresate mitropolitului Amphilohie de Cyzic. O mare parte din aceste capitole se ocupă de întrebări exegetice şi isagogice.[20]

În a două jumătate a sec. XI este de remarcat activitatea biblică a arhiepiscopului de Ohrida, **Theophylact**, care scrie mai multe comentarii la cărţile Sfintei Scripturi. În fruntea fiecărui comentariu se găseşte o introducere care oferă informaţii despre autorul, locul, motivele scrierii, prezentând şi cuprinsul cărţii pe scurt.[21]

[17] Cf. **Dobschütz**, în *Realeneyklopädie...* 5, art. Eutalius, p.631-633, după **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p. 34, nota 3.

[18] Scrierea s-a pierdut, dar metoda sa de predare a studiilor biblice devine cunoscută prin Iuniliu Africanul, cel care l-a cunoscut pe Paul la Constantinopol. Pe baza informaţiilor primite de la Paul Persa, Iuniliu scrie şi el o introducere (compendiu), în care se pare că va fi urmat metoda de predare a lui Paul. (Vezi **V.Gheorghiu**, *op.cit.*, p.35).

[19] *Ibidem*, p.36.

[20] *Ibidem.*

[21] *Ibidem.*



Contemporanul său, monahul din Constantinopol **Euthimie Zigabenul**, dezvoltă o recunoscută activitate literară şi biblică, pe timpul împăratului bizantin Alexie Comnenul (1081-1118), scriind numeroase comentarii la cărţile Sfintei Scripturi, şi abordând, cu multă competenţă, o serie de probleme de isagogie.[22]

Urmează acum o perioadă grea pentru Biseria de Răsărit, marcată de căderea Constantinopolului, când secole de-a rândul nu mai apare nimic nou pe tărâmul studiilor biblice. Abia în sec. XVIII şi XIX studiile teologice şi, cu precădere cele biblice, încep să reînvie şi să fie marcate de noi orientări şi direcţii de specialitate.

În acest timp, fiecare biserică naţională începe să-şi aibă propria sa literatură de specialitate, în limba sa naţională.[23]

## 2). Istoricul literaturii Isagogiei biblice în Biserica de Apus

### *a). În Biserica romano-catolică*

Prima scriere în Apus care încearcă o introducere a cititorului în cunoaşterea Sfintei Scripturi este socotit **Fragmentul Muratori**[24]. Lucrarea prezintă cărţile Sfintei Scripturi care trebuie considerate canonice, precum şi timpul şi scopul scrierii lor.

[22] *Ibidem.*

[23] În Biserica română apar acum primele lucrări de specialitate în domeniul biblic, dintre care amintim: **Timotei Cipariu**, *Ştiinţa Sfintei Scripturi*, Blaj 1854; **Nifon Bălăşescu**, *Isagoghi sau Introducere în cărţile Scripturii*, Bucureşti 1858; **Melchisedec**, *Introducere în sfintele cărţi a Vechiului şi Noului Aşezământ*, 2 vol., Iaşi 1860; **Dr. Ilarion Puşcariu**, *Isagogică, adecă Introducere în cunoscinţa cărţilor Sântei Scripturi*, Sibiu 1878; **Iuliu Olariu**, *Introducere în cărţile sânte ale Testamentului vechi şi nou*, Caransebeş 1903; **Ion Cornoiu**, *Introducere în Cărţile Noului Testament*, Bucureşti 1903; **I. Scriban**, *Curs de introducere în Noul Testament*, Bucureşti 1924.

[24] Fragmentul a fost găsit de învăţatul Muratori într-un codice din biblioteca Ambroziană din Milan, care îl şi publică pentru prima oară în anul 1740. Fragmentul datează de la sfârşitul sec.II şi începutul sec.III. (Vezi amănunte în legătură cu vechimea şi importanţa acestui fragment, la Diacon **Dr.Grigorie T. Marcu**, *Fragmentul Muratori*, Sibiu 1944, 26 p.).

Primul teolog din Apus care se ocupă în mod special şi constant cu studiul Sfintei Scripturi este donatistul **Tychonius** din Africa, pe la mijlocul sec. al IV-lea. În jurul anului 383 el scrie o lucrare intitulată "*Liber de septem regulis*", în care caută să stabilească 7 reguli pentru cercetarea şi aflarea sensului autentic al unui text biblic. Cartea se prezintă ca prima încercare a unei ermineutici biblice teoretice.[25]

Contemporanul lui Tychonius, **Fer. Ieronim** scrie un compendiu literar-istoric care poartă titlul "*De viris illustribus*" şi în care pe întinderea a 135 de capitole prezintă datele biografice cele mai interesante ale scriitorilor bisericeşti din primele 3 secole ale bisericii creştine. În primele 9 capitole Fer.Ieronim vorbeşte despre autorii sfinţi ai Noului Testament şi împrejurările în care au scris.[26]

Prietenul lui Ieronim, **Fer. Augustin**, episcopul Cartaginei (+430), prezintă în lucrarea sa "*De doctrina christiana*", compusă pe la anul 397[27], o privire generală asupra cuprinsului dogmatic al Sfintei Scripturi şi dă câteva reguli, după care trebuie studiată Sfânta Scriptură şi aflat înţelesul autentic al textelor sfinte.[28]

[25] Cele 7 reguli sunt redate de Fer.Augustin în lucrarea sa "*De doctrina christiana*", III, c.30-37 (Migne, PL.34, 81-90). Regulile lui Tychonius tratează: 1) Despre Dumnezeu şi trupul lui Biserica; 2) Despre trupul împărţit al lui Isus Hristos, întrucât biserica se compune din buni şi răi; 3) Despre îndreptare şi lege; 4) Despre întreg şi părţile lui; 5) Despre timpuri; 6) Despre repetările din Sfânta Scriptură (tipuri şi antetipuri); 7) Despre diavolul şi trupul lui (aderenţii săi). Cf. **J. Haußleiter**, în *Realencyklopädie, Theol.unde Kirche*, 3 Aufl. 20, 1908, art. Ticonius, p. 851-855).

[26] Scrierea a fost compusă în anul 392 pe când se găsea la Betleem. Cu probleme isagogice Fer. Ieronim se ocupă şi în epistola *Ad Pammachium*, precum şi în precuvântările la traducerile şi comentariile pe care le face la Sfânta Scriptură (Cf.**V. Gheorghiu**, *op.cit.*, 40).

[27] Exegeţii **Schäfer-Meinertz**, *Einleitung in das Neue Testament*, Paderborn 1913, p.4, susţin că Augustin ar fi început această scriere pe la anul 396, dar ar fi terminat-o abia la anul 426.

[28] **L.G. Munteanu**, *op.cit.*, p.9.



O introducere care se apropie, într-un fel, de Introducerile contemporane, este cea a lui **Iuniliu Africanul**, consilier al împăratului Iustinian, şi care poartă titlul "*Instituta regularia divinae legis libri duo*". Lucrarea este compusă pe la anul 551 şi este dedicată episcopului Primasiu din Adrementum. În cartea I a lucrării autorul vorbeşte, sub formă de întrebări şi răspunsuri, despre autoritatea, autorii, împărţirea şi înşirarea cărţilor Sfintei Scripturi, precum şi despre felul în care se exprimă Sfânta Sciptură despre Dumnezeu şi fiinţa Sa. Cartea a II-a tratează despre lume, om, profeţiile Vechiului Testament şi ale Noului Testament şi împlinirea lor, precum şi despre expresiile tipice al Vechiului Testament.[29]

În secolul VII, **Isidor din Sevilla** (+636), un sârguincios colector de material ştiinţific, produs de cultura romană până în timpul său, compune o voluminoasă operă intitulată *"Etymologiarum libri XX"*. În cartea a VI se ocupă "de libris et officiis ecclesiasticis", unde arată care sunt cărţile Sfintei Scripturi, vorbind apoi despre inspiraţia şi autoritatea lor canonică, despre materialul de scris, despre sărbători şi jertfele Vechiului Testament.[30]

Până în sec. XI teologia biblică apuseană nu mai cunoaşte noutăţi şi nici personalităţi de referinßă în domeniu. Teologia se mulţumea să reproducă ceea ce se ştia până atunci despre cărţile Sfintei Scripturi.

Din sec. XI teologia a început să se ocupe în Apus mai mult de limbile biblice. Faptul acesta a dat un nou impuls studiului

[29] Scrierea lui Iuniliu nu este originală, ci a fost alcătuită aşa cum autorul afirmă, după cursurile pe care profesorul nestorian Paul Persa le ţinea la şcoala teologică din Nisibi. Scrierea aceasta s-a bucurat de mare autoritate în biserica occidentală, fiind utilizată în şcolile teologice ca manual de introducere, până târziu, în evul mediu. (Cf. **Möhler**, în *Realencyklopädie, Theol. und Kirche*, 3 Aufl. 9, 1901, art. Iunilius Africanus, p.634-635, după **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.42).

[30] Cf. **L.G. Munteanu**, *op.cit.*, p.10.

problemelor de isagogie biblică, însă, cu toate acestea, multă vreme disciplina Introducerii biblice va urma acelaşi drum bătătorit în trecut.

Între teologii care se ocupă, totuşi, de probleme de introducere biblică, pot fi amintiţi acum **Hugo de St.Victor** (+1141), **Toma de Aquino** (+1274), acesta din urmă fixând în lucrarea sa "*Summa theologiae*" câteva reguli ermineutice. Tot ceea ce se ştia apoi până în sec. XIV despre canonul cărţilor sfinte, despre autorii, originea şi cuprinsul lor, despre anumite reguli ermineutice, cuprinde **Nicolaus Lyranus** (+1340) în prevucântarea la comentariul său biblic "*Postilla perpetua in universa Biblia*".[31]

Un renumit cercetător al Sfintei Scripturi, de la începutul sec. XVI, a fost **Santas Pagninus** (+1541), care scrie o Introducere în cărţile biblice intitulată "*Isagoge seu introductionis ad sacras literas liber unicus*", Lyon 1528 şi 1536. Şi această scriere, însă, este de cuprins mai mult ermineutic, expunând pe larg înţelesul tropilor biblici.[32] A doua jumătate a sec. al XVI-lea a dat studiilor biblice un erudit cercetător în persoana lui **Sixtus din Sienna**, evreu botezat (+1569). Opera sa mare de introducere în cărţile Sfintei Scripturi o publică la Veneţia în 1566 sub titlul "*Bibliotheca sancta et praecipuis catholicae ecclesiae auctoribus collecta*", în 8 cărţi.[33] Lucrarea este scrisă cu multă erudiţie şi tratează despre cărţile canonice ale Vechiului şi Noului Testament, despre autorii, cuprinsul, limba scrierilor, precum şi despre comentatorii Sfintei Scripturi, începând cu sec. III şi încheind cu cei contemporani lui. Opera a fost consultată mult de învăţaţii timpurilor ulterioare.

Inspirat de Sixtus, publică câţiva ani mai târziu cardinalul **Bellarmin** (+1621), o operă vastă, în 3 vol., în Iugolstadt, între anii 1581-1582, intitulată: "*Disputationes de controversiis christianae fidei*

[31] Vezi **L.G. Munteanu**, *op.cit.*, p.11; **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.46.

[32] *Ibidem*.

[33] *Ibidem*.



*adversus huius temporis haereticos*". Bazată pe cunoştiinţe profunde ale Sfintei Scripturi şi tradiţiei bisericeşti, lucrarea lui Bellarmin se prezintă ca cea mai erudită care s-a scris în apărarea credinţei bisericii romano-catolice, împotriva protestanţilor.[34]

În anul 1597 apare de sub tipar lucrarea iezuitului **Salmeron**, intitulată "*Prolegomena biblica*", în 16 volume, la Madrid. Lucrarea cuprinde pe lângă un comentar la cărţile Noului Testament şi importante disertaţiuni teologice de cuprins exegetic-isagogic.[35]

Minusul tuturor lucrărilor amintite până acum este acela că nu precizează clar care sunt problemele de care trebuie să se ocupe disciplina Introducerii biblice şi nici nu fac cercetări amănunţite asupra problemelor de care se ocupă, rezumându-se la a publica doar informaţiile pe care le deţin în direcţiile abordate.

O epocă nouă în ştiinţa Introducerii biblice o inaugurează însă **Richard Simon** (+1712), care va stabili precis problemele şi direcţiile de care trebuie să se ocupe disciplina Introducerii biblice. Metoda de cercetare pe care o aplică este cea istorico-critică, verificând, după caz, veridicitatea informaţiilor istorice. Prima lucrare publicată este o Introducere în cărţile Vechiului Testament, intitulată: "*Histoire critique du Vieux Testament*", Paris 1678. Datorită unor păreri prea liberale pe care le-a exprimat în lucrare, în faza iniţială este interzisă publicarea ei, apoi datorită atacurilor vehemente îndreptate împotriva sa, demisionează din Congregaţia Oratorianilor, după care publică între anii 1689-1693 cele trei mari opere de introducere în cărţile Noului Testament, care îi şi conferă numele de "**părinte al introducerii istorico-critice în Sfânta Scriptură**". Cele 3 lucruri sunt: "*Histoire critique du texte du Nouveau Testament*" - Roterdam 1689; "*Histoire critique des versions du Nouveau Testament*" -

[34] *Ibidem*, p.47.

[35] *Ibidem*.

Roterdam 1690; "*Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament*" - Roterdam 1693.[36]

Meritul mare a lui R.Simon a fost şi acela că el este cel dintâi care a deosebit **introducerea** de **istoria biblică** şi a despărţit introducerea în cărţile Vechiului Testament de cea în cărţile Noului Testament.[37]

Cel dintâi teolog romano-catolic, care a apreciat just contribuţia incontestabilă a lui R. Simion pe tărâmul introducerii biblice, punând în umbră întregul arsenal de atacuri polemice la adresa lui R. Simon, a fost, aşa cum s-a mai amintit la începutul capitolului, **Leonard Hug** (+1846), care prin introducerea sa în cărţile Noului Testament urmează acelaşi stil de abordare a problemelor şi aceea¿i metodă de lucru ca şi înaintaşul său.[38]

Dintre autorii timpului mai nou care şi-au canalizat preocupările teologice în direcţia disciplinei Introducerii (sau Isagogiei) în Noul Testament, amintim pe cei mai semnificativi: **Adalbert Maier**, *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*, Freiburg 1852; **Joseph Langen**, *Grundriß der Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg 1868; **Vigouroux**, *Manuel biblique*, Paris 1878; **Alois Schäfer**, *Einleitung in das Neue Testament*, 1898; **E. Jacquier**, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, 1928-1935; **H.J. Vogels**,

[36] Extensiunea acestor opere este de peste 2000 pagini. Vezi **Reus-Nestle**, în *Realeneyklopädie, Theol. und Kirche*, 3 Aufl. 1906, art. Richard Simon, p.361-366.

[37] Noutăţile cu care Richard Simon s-a impus în ştiinţa vremii şi metoda nouă inaugurată de el în cercetarea şi studierea cărţilor sfinte au născut însă o adevărată literatură de polemică cu lucrările lui, printre care amintim teologi ca: **Louis Ellies du Pin**, cu lucrarea "*Dissertation preliminaire ou Prolegomenes sur la Bible*", Paris 1899, şi care primeşte răspunsul direct de la **R. Simon**, apoi teologul **Martianay, I.F. Marchini** ş.a., care n-au reuşit să diminueze cu ceva valoarea ştiinţifică a lucrărilor lui R.Simion (Vezi **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.49-50; **L.G. Muntean**, *op.cit.*, p.12).

[38] **L. Hug**, *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*, 2 vol., Tübingen 1847, Ed.a IV-a.



*Grundriß der Einleitung in das Neue Testament*, 1925; **M. Goguel**, *Introduction au Nouveau Testament*, Paris 1922-26; **J. Sickenberger**, *Kurzgefaßte Einleitung in das Neue Testament*, 1939; **A. Merk**, *Introductionis in Sacrae Scripturae libros compendium*, Paris 1940; **L. Vaganay**, *Initiation à la critique textuelle neatestamentaire*, 1934; **P. Morant**, *Introductio specialis in libris N.T.*, Roma 1950; **K.Th. Schäfer**, *Grundriß der Einleitung in das N.T.*, 1952; **A. Robert et A.Feuillet**, *Introduction à la Bible*, Paris 1959, 2 vol.[39], **J.Schmidt-A.Wikenhauser**, *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg 1956; **K.H.Schelkle**, *Das Neue Testament eine literarische und theologische Geschichte*, 1963; **A.Vogtle**, *Das Neue Testament und die neue Katholische Exegese,I Grundlegende Fragen zur Entstehung und Eigenart des Neuen Testaments*, 1966.[40]

### *b). în Biserica protestantă*

### - Curentul dogmatismului ortodox

Imediat după ivirea protestantismului M.Luther, din motive dogmatice, elimină din canonul Noului Testament toate acele cărţi sau secţiuni din cărţi, care după concepţia sa, erau vădit împotriva mărturisirii sale de credinţă. În rest, el respectă şi mărturiseşte caracterul divin al Sfintei Scripturi, socotind-o singurul izvor în materie de credinţă, pe această direcţie aparând şi primele lucrări de

[39] La alcătuirea acestei introduceri apărute sub îngrijirea lui A.Robert şi A.Feuillet şi-au adus contribuţia biblişti de marcă precum: C.Bigaré, M.E.Boismard, J.Bonsirven, J.Cámbier, J.Carmignac, Mgr.L.Cerfaux, A.Feuillet, X.Léon-Dufour, S.Lyonnet, A.Michel, J.Trinquet ş.a. Vezi **A. Robert**..., *Introduction*.., pag. de titlu şi pag.3.

[40] O listă dezoltată a literaturii isagogice a telogiei catolice contemporane. Vezi **W.G. Kümmel**, *Einleitung*..., p.9.

Introducere în cărțile Sfintei Scripturi. În acest sens amintim pe **Matthias Flacius Illyricus**, care compune o lucrare de cuprins numai ermineutic şi pe care o numeşte "*Clavis Scripturae sacrae*"; **Michael Walter** cu lucrarea "*Officina biblica noviter adaperta*", Lipsiae 1636; **Joh. Heinrich Heidegger**, *Enchiridion biblicum*, 1681, ş.a.[41]

Prin apariția **poliglotei din Londra** în anul 1657 se constată faptul că prin ea s-a dat un impuls, mai ales, cercetărilor asupra textului cărților sfinte, celelalte probleme introductive rămânând în sfera de abordare tradițională specifică până la acea dată. În acest gen sunt scrise Introducerile teologilor protestanți, precum: **John Mill** (Oxford 1707); **Wettstein** (1730); **Béngel** (Tübingen 1734); **I.G. Pritius** (1704) ş.a.

Ceea ce apare suprinzător la aceşti teologi e faptul că nu se simte asupra scrierilor lor în sens pozitiv influența lui Richard Simon, care tocmai atunci inaugurase un drum nou în studiile biblice şi pe care teologia protestantă de mai târziu îl va căuta cu atâta asiduitate.[42]

Totuşi, ca adoptând în parte ideile lui R.Simon şi făcând un pas înainte în istoria formală a textului Noului Testament, trebuie socotit teologul protestant **I. David Michaelis** (+1791) cu scrierea sa: "*Enleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes*", Göttingen 1750, ed.a IV-a 1788. În prima ediție, singura deosebire, față de cele antecedente, este introducerea limbii germane; inspirația Sfintei

[41] Introducerile respective sunt departe de valoarea ştiințifică a celor catolice şi care au fost amintite, dar ele sunt primele încercări de abordare a problemelor de exegeză biblică, de studiu al limbilor originare, de inspirație biblică, precum şi de stabilire a raportului dintre Scriptură şi tradiția bisericească, pe care o refuzau. (Vezi **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.54).

[42] Dimpotrivă Introducerea lui John Mill, tipărită în anul 1707, spre ex., sau ediția lui Pritius, caută să restabilească autenticitatea acelor câteva secțiuni din Noul Testament, contestate oarecum de R.Simon, luând chiar atitudine împotriva metodei lui. (Vezi **L.G.Munteanu**, *op.cit.*, p.13).



Scripturi este respectată.[43] În ediția a III-a (1777) însă împarte Introducerea în două părți: generală şi specială şi stăruie în continuare asupra inspirației cărților Noului Testament. În ediția a IV-a, abandonează teza inspirației biblice, ocupându-se numai de istoria textului. Ca inspirate Michaelis socoteşte numai acele cărți care au ca autor direct un Apostol. Din acest punct de vedere pentru Michaelis canonul Noului Testament nu se mai prezintă ca un tot unitar, ci împărțit în două; în *cărți apostolice* (inspirate) şi *cărți neapostolice* (sau neinspirate).[44]

Privit de pe poziția unor astfel de concepții teologice, Michaelis poate fi socotit precursorul lui Semler, care va abandona definitiv problema inspirației Noului Testament şi va rupe frapant legătura cu prostestantismul ortodox. În acest sens, în teologia protestantă Michaelis stă undeva la răscrucea dintre protestantismul vechi ortodox şi cel nou, raționalist, născut sub influența filosofiei panteiste a lui Baruch Spinozza, care pretindea că rațiunea trebuie să exercite întotdeauna judecata supremă şi definitivă şi a deismului venit din Anglia şi Franța, care nega categoric existența şi influența unei ordini supranaturale şi care inundă nefast spiritul şi cugetarea teologilor protestanți din Germania.

[43] A se vedea în amănunte **Udo Schnelle**, *Einleitung in das Neue Testament*, Gottingen 1994, p.16.

[44] Pornind de la acest principiu Michaelis se întreabă referitor, spre ex. la Evanghelia după Marcu, Luca şi F.Ap.: "Das Markus - und Lukasevangelium sowie die Apostelgeschichte stammen nicht von Aposteln, dann warum sind sie zum Kanon zu rechnen, obgleich sie nicht als inspiriert gelten können". (**J.D. Michaelis**, *Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes*, Göttingen 1788, p.100, după **U.Schnelle**, *Einleitung...*, p.16-17). Acelaşi lucru îl afirmă Michaelis şi despre epistola către Evrei: "Selbt der vortreffliche Brief an die Hebräer wird nur dann für götlich gehalten werden können, wenn er von Pauli Hand ist.. wäre er das nicht, so bleibt er immer der vortreffliche Brief...aber inspirirt untrüglich.." (*Ibidem*, p.82, respectiv p.16).

## - Curentul criticii raționaliste și a școlii tübingiene

Secolul al XIX-lea cade în miezul celui mai agitat anotimp istoric prin care au trecut vreodată științele teologice.

Aservit complectamente panteismului devastator a lui Spinozza, care investise rațiunea cu exercițiul judecății supreme, **Johannes Salomo Semler** (1721-1791) dă lovitura de grație inspirației divine a cărților Noului Testament. Acestea sunt socotite drept operă pur omenească, apărută în sec. II creștin, din cuprinsul lor având valoare doar preceptele morale. Restul este moștenire pur iudaică.[45] Respingând categoric inspirația biblică Semler tratează cărțile Noului Testament numai din perspectivă pur istorică, ajungând să facă deosebire între Cuvântul lui Dumnezeu în Sfânta Scriptură, întrucât - afirmă el - "*în Sfânta Scriptură există capitole (părți) care n-au avut importanță decât doar în trecut și care azi nu mai slujesc unei îmbunătățiri morale a omului... Sfânta Scriptură și Cuvântul lui Dumnezeu trebuie deosebite deoarece această deosebire este evidentă din însăși cărțile Scripturii...*"[46] Cuvântul lui Dumnezeu este acela, în concepția lui Semler, care îl face pe om, evident, mai bun moral.

Din această perspectivă, Semler face deosebirea și între Religie și Teologie, în timp ce Religia înseamnă - în concepția sa - evlavia sinceră care trebuie practicată de toți creștinii, Teologia este doar un ansamblu de metode necesare pregătirii științifice a teologilor.[47] Astfel

[45] Vezi **Gr.T. Marcu**, *O știință nouă...*,p.14.

[46] Cf. **J.S. Semler**, *Abhandlung von freier Untersuchung des Canons*, I, Halle 1771, p.75, după **U. Schnelle**, *Einleitung...*, p.17. Deosebirea tranșantă între Cuvântul lui Dumnezeu și Scriptură, Semler o raportează în mod special la Vechiul Testament.

[47] "Während die Religion die von allen Christen zu übende rechte Frömmigkeit umfaßt, versteht Semler unter Theologie die zur fachlichen Ausbildung der Theologen notwendigen Wissenschftilchen Methoden". (Vezi **U. Schnelle**, *op.cit.*, p.18).



prin critica sa negativă, apărută ca o consecință firească a faptului că el trata legătura dogmatică a creștinismului desprinsă de religia revelată, lăsând să mai subziste din ea doar acele reziduuri abstracte numite, de obicei, religie naturală, Semler se constituie ca "părinte al raționalismului biblic", inaugurând critica rațională protestantă.

Semler n-a scris practic o Introducere în sensul strict al cuvântului, dar într-o serie de monografii, concepute toate în spirit critic negativ, a abordat multe din problemele introductive.

Susținerile lui Semler au stârnit, firește, vii reacții și critici chiar la adresa lui, dar cu toate acestea în secolul său, mai ales în Germania, s-a lucrat mult în noua direcție inaugurată.

Tipică pentru această fază a Isagogiei biblice raționaliste, la protestanți, este opera de Introducere a lui **Joh. Gottfried Eichhorn**, intitulată "*Einleitung in das Neue Testament*", 5 vol., Gottingen 1804-1827. Noutatea cu care a venit Eichhorn în câmpul studiilor biblice a fost lansarea ipotezei existenței unei evanghelii primordiale scrise.[48]

Același punct de vedere rațional în studiile biblice îl reprezintă și Introducerile lui **A. Hänlein**[49], **J.E.Ch. Schmidt**[50] sau **L. Berthold.**[51]

În fața acestei critici raționaliste, pornită pe o pantă complectamente negativă, încep să se ridice însă, destul de curând, voci împotriva acestor exagerări. În această direcție se impune teologul **Wilhelm Martin de Wette**, care prin lucrarea sa "*Lehrbuch*

[48] Cf. **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.56.

[49] **A. Hänlein**, *Handbuch der Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*, Erlangen 1794-1800; ed.a 2-a, 1801-1809.

[50] **J.E.Ch. Schmidt**, *Historisch-Kritische Einleitung ins Neue Testament*, Giessen 1804 și 1808.

[51] **L. Berthold**, *Historisch-Kritische Einleintung in sämtliche kanonische und apokryphische Schriften Alten und Neue Testament*, Erlangen, 1812-1819. Bethold e de părere că poate descoperi pretutindeni evanghelii primordiale, scrise în limba aramaică. (Cf. **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.57).

*der historich-kritischen Einleitung in die Kanonischen Bücher des Neuen Testaments*", Berlin 1826, lansează ideea că, în cercetarea amănunțită a problemelor de introducere, în cărțile Noului Testament, nu se mai pot neglija rezultatele, concluziile şi opiniile cercetărilor trecute, specifice protestantismului dogmatist ortodox.[52] Consecința acestei idei este că critica biblică devine de acum mai sceptică şi mai circumspectă, născându-se chiar o şcoală numită "sceptică-raționalistă".[53]

Curând însă atât împotriva raționalismului, cât şi împotriva scepticismului, în special a lui De Wette, se ridică teologul **Heinr. Ernst Ferd. Guericke**, care în lucrarea *"Neuetestamentliche Isagogik"*, Leipzig 1868, susținând punctul de vedere şi critica vechiului dogmatism, apără inspirația întregului canon al cărților Noului Testament, originea şi autenticitatea lor.[54]

O schimbare radicală în tratarea introducerilor protestante în Noul Testament o va aduce din nou **şcoala Tübingiană**, numită astfel după inițiatorul ei, profesorul din Tübingen **Ferdinand Christian Baur** (1792-1860).[55]

[52] Vezi **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.57.

[53] Vezi **L.G. Munteanu**, *op.cit.*, p.14 Între reprezentanții acestei şcoli pot fi amintiți **Carl Aug.Gredner** cu lucrările: *"Einleitung in das Neue Testament"*, Halle 1836 şi *"Geschichte des Neuentestamentlichen Kanons"*, publicată după moartea sa, de **D.Volkmar**, Berlin 1860; **Eduard Reuss**, *"Die Geschichte der hl. Schriften des Neuen Testaments"*, Halle 1842, ed.a VI-a 1887 ş.a.

[54] În acelaşi curent se înscriu şi **Hermann Olshausen** cu lucrarea *"Die Echtheit der vier Kanonischen Evanghelien"*, 1823 şi **Augustin Neander** cu lucrarea *"Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel"*, Hamburg, ed. 5, 1862. (Vezi **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.58).

[55] Dintre lucrările cu care s-a impus pe tărâmul criticii biblice amintim: *"Die Christusparței in der korinthischen Gemeinde"*, 1831; *"Paulus der Apostel Jesu Christi"*, 1845, ed.a II-a 1867; *"Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien"*, 1847; *"Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte"*, ed.a 3-a, 1863. (Vezi şi **L.G. Munteanu**, *op.cit.*, p.15).



Ch. Baur avea o concepție proprie despre originea creştinismului făurită pe calapodul dialecticii lui Hegel (+1831), a cărui filosofie o împărtăşea cu atâta convingere şi fără nici o rezervă, încât i-a transpus metodele pe tărâm teologic.[56] Pentru el, creştinismul nu-i altceva decât rezultatul descompunerii lumii romane[57], iar scrierile Noului Testament nu trebuie socotite drept produsul unor personalități religioase, ci, în strânsă legătură cu istoria creştinismului, simple documente ale diferitelor faze din evoluția lui primară. Cheia cunoaşterii acestei istorii avem s-o găsim în controversa dintre Pavel şi ceilalți Apostoli; între reprezentantul unui creştinism universal, liber de preceptele Legii mozaice, şi susținătorii unui mesianism legat de toate practicile religioase iudaice. În a doua generație de creştini, această luptă şi-a mai pierdut din intensitate, făcându-se concesii din ambele părți, pentru salvarea existenței creştinismului în fața atacurilor iudaice şi păgâne, precum şi în fața tendințelor dizolvante gnostice.

O teologie paulină şi iudaizantă constituie fundamentul pe care s-a clădit biserica. Împăcarea acestor teologii a fost sigilată prin compunerea canonului Noului Testament, în care totalitatea Apostolilor este recunoscută ca supremă autoritate, ca şi când niciodată n-ar fi existat între ei vreo divergență. Scrierile Noului Testament stau, deci, într-o strânsă legătură cu disputele din biserica primară, fiecare avându-şi locul şi rolul său în răstimpul dintre anul 40 d.Hr., când au început aceste dispute şi anul 200 d.Hr., când acestea s-au sfârşit prin împăcarea partidelor. Cărțile Noului Testament au fost scrise fără excepție, fie în interesul susținerii controverselor, fie în scopul împăcării.[58]

[56] Vezi amănunte în acest sens la **Gr.T. Marcu**, *Mythos. De la Epistolele Pastorale şi până la dl.Lucian Blaga*, Sibiu 1942, p.22 urm.

[57] Cf. **Gr.T. Marcu**, *O ştiință nouă...*, p.15. Teza resepctivă nu era cu desăvârşire nouă, ea circulând în alte forme cu mult înainte.

[58] Vezi în acest sens **F.Chr. Baur**, *Die Einleitung in das Neue Testament als theologische Wissenschaft*, Th.Jb (T)9, 1850, (463-566), 478 p., **U. Schnelle**, *op.cit.*, p.19-20 - ideile expuse în rezumat.

Astfel este limpede - spune Baur - motivul pentru care găsim scrieri în Noul Testament atribuite lui Pavel, Petru şi Ioan, când neautenticitatea lor este evidentă. Autorii de mai târziu au pus în gura primilor parteneri ai controverselor, idei care aparţineau timpului lor, pentru a le imprima mai multă autoritate. Devierea punctului de vedere al acestor autori, de la concepţia iniţială a apostolilor, era imposibil de a mai fi controlată după câteva generaţii.

Din scrierile atribuite lui Pavel şi ucenicului său Luca, se poate reconstitui evoluţia din sânul partidului paulin, iar din epistolele catolice, evanghelia lui Matei, Marcu, scrierile ioaneice, se poate urmări direcţia celorlalţi apostoli şi biruinţa lor asupra paulinismului.[59]

Ca opere scrise în cea mai veche perioadă creştină, înainte de anul 70 d.Hr., trebuie privite cele patru mari epistole pauline: Galateni, I-II Corinteni şi Romani, precum şi Apocalipsa lui Ioan, ca document împotriva paulinismului şi ebioniţilor. Documentul celei mai înalte sinteze este Evanghelia a IV-a, compusă după anul 160 d.Hr., şi căreia îi urmează epistola I Ioan. Din acelaşi timp, rezultă şi epis.II Petru, iar cu puţin înainte epistolele pastorale. Celelalte scrieri ale Noului Testament aparţin perioadei încercărilor de împăcare dintre cele două partide, aşa cum este cazul Evangheliilor sinoptice şi Faptele Apostolilor.

Evangheliile sinoptice în forma lor actuală au putut rezulta numai din tendinţele de împăcare ale disputelor specifice sec.II, prin prelucrarea unei scrieri fundamentale, iudaizante, a lui Matei şi a unei scrieri mai vechi, strict pauline, a lui Luca. Evanghelia lui Marcu s-a născut din celelalte două, aşa explicându-se faptul că e atât de incoloră.[60]

[59] *Ibidem*. Vezi şi **L.G. Munteanu**, *op.cit.*, p.15.

[60] Ibidem, p.16. Problema aceasta este tratată în mod special de lucrarea lui **Chr. Baur**: "*Kritische Untersuchungen über die Kanonischen Evangelien*", Tübingen 1847.



Cartea Fap. Apostolilor are la bază ideea punerii în paralelă a Apostolilor Petru şi Pavel, reprezentanţii celor două partide şi încercarea unei identificări a faptelor şi învăţăturilor lor, în scopul câştigării întregii creştinătăţi pentru lozinca: "Petru şi Pavel".[61] Dintre cei mai renumiţi adepţi ai şcolii Tübingiene amintim pe **E.Zeller**, elevul acestuia **Albert Schwegler**[62], **Gustav Volkmar**[63] şi mai ales **Bruno Bauer**, cel care impinge critica şcolii tübingiene dincolo de orice extremă, declarând în lucrările sale[64] că toate scrierile Noului Testament sunt neautentice şi scrise mult mai târziu, între anii 70-130 d.Hr. Creştinismul, în viziunea lui, este un produs al filosofiei greco-romane.[65]

Vederile şcolii Tübingiene sunt împărtăşite în afara Germaniei, între alţii de englezul **Samuel Davidson**[66] şi francezul **Ernest Renan**[67], acesta din urmă contestând categoric chiar divinitatea lui Iisus Hristos.

[61] Ibidem. Ideea este dezoltată în amănunt în lucrarea lui **Chr. Baur**: "*Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*", Tübingen, 1863, Ed.3-a. Periodicul de publicistică al şcolii Tübingiene, plin de lucrări asupra creştinismului primar este "*Theologische Jahrbücher*" 1842-1857, iar din anul 1867, revista din Leiden numită "*Die theologische Tiydsschrift*" şi la care colaborează în special criticii olandezi.

[62] **A. Schwegler** în lucrarea sa "*Das Nachapostoliche Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung*", Tübingen 1847, prezintă evoluţia creştinismului în timpul apostolic şi postapostolic exact pe linia lui Chr. Baur.

[63] **G. Volkmar**, îi dezvoltă ideile sale în lucrările: "*Markus und die Synopsis*", Leipzig 1870; "*Jesus Nazarenus*", Zurich 1882, ş.a.

[64] Dintre acestea amintim: "*Kritik der Evangelien*", Berlin 1850-52; "*Kritik der paulinischen Briefe*", Berlin 1850-52; "*Christus und die Cäsaren*", Berlin 1877.

[65] Vezi **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.60.

[66] Lucrarea sa remarcabilă este "*An introduction to the New Testament*", 3 vol., 1848-51.

[67] Opera sa capitală în care îşi expune ideile sale este: "*Histoire des origines du christianisme*", Paris 1863-82.

## - Curentul şcolii neo-critice şi al opoziţiei Tübingiene

Direcţia acestui curent a încercat, prin reprezentanţii lui, o apropiere între şcoala Tübingiană, cu extremismul ei şi punctul de vedere tradiţional creştin, referitor la scrierile Noului Testament şi care s-a oglindit, în cea mai mare parte, în operele protestantismului ortodox.

Între reprezentanţii mai semnificativi ai acestui curent amintim pe: **Albrecht Ritschl**, care în lucrarea sa "*Entstehung der altkatholischen Kirche*", 1857, arată că între Apostolii primi şi Apostolul Pavel a existat o armonie de vederi, şi numai tactica lor misionară îi deosebea; apoi pe **H.J. Holtzmann**, care în lucrarea "*Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament*", 1892, accentuează faptul că Introducerea în Noul Testament trebuie să se ocupe de Istoria canonului şi nu de învăţătura despre canon, de unde rezultă misiunea ei de a cerceta şi prezenta apariţia şi colecţia în canon a celor 27 cărţi ale Noului Testament.[68] Holtzmann împarte disciplina Introducerii în Noul Testament în două părţi: una generală, care se ocupă de problema canonului şi istoria textului, şi alta specială, care se ocupă de fiecare carte în parte din cele 27 ale Noului Testament (autor, destinatari, timpul scrierii etc.).[69]

Alte două nume care s-au remarcat în direcţia acestei şcoli sunt **William Wrede**[70] şi **A. Jülicher**[71]. A. Jülicher concepe Introducerea în Noul Testament ca o disciplină strict istorică şi tratează în lucrarea

[68] **H.J. Holtzmann**, *op.cit.*, p.11, după **U.Schnelle**, *Einleitung...*, p.200.

[69] *Ibidem*.

[70] **W.Wrede**, *Über Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie*, 1897. Amănunte în legătură cu orientarea sa biblică vezi **U.Schnelle**, **op.cit.**, p.21

[71] **A. Jülicher**, *Einleitung in das Neue Testament*, Ed.6, 1906.



sa istoria în parte a fiecărei cărţi a Noului Testament, istoria canonului şi istoria textului.[72]

Poziţia caracteristică a reprezentanţilor acestui curent poate fi caracterizată de următoarele idei pe care le-au susţinut:

- scrierile Noului Testament trebuie cercetate în contextul istoriei creştinismului originar, între Apostolul Pavel şi ceilalţi apostoli neexistând divergenţe radicale, aşa cum afirma Baur.
- baza bisericii o formează păgâno-creştinismul.
- Evangheliile sinoptice au la baza lor două evanghelii primordiale, idee concretizată într-una din ipotezele problemei sinoptice aşa-numita "Zweiquellentheorie".
- Faptele Apostolilor nu au de autor pe Luca, el scriind numai acele secţiuni cu "noi", cunoscute sub numele de "Wirstücke".
- dintre epistolele pauline, autentice sunt numai cele 4 epistole mari (Galateni, Romani, I-II Corinteni).
- toate epistolele catolice sunt neautentice, precum şi Evanghelia a IV-a.[73]

Împotriva criticii şcolii Tübingiene şi a celei neo-critice s-a ridicat însă curând o puternică opoziţie, reprezentată de teologi de prestigiu, respingând poziţiile tübingienilor, unii, din punct de vedere critic-istoric, iar alţii, din punct de vedere dogmatic confesional.

Unul din cei mai reprezentativi teologi ai opoziţiei faţă de curentul tübingian este **J.Chr. K.von Hofmann**, întemeietorul şcolii din Erlangen. Modificând concepţia înaintaşilor despre inspiraţie, Hofmann arată că toate cărţile Noului Testament sunt autentice şi deci inspirate.[74]

[72] Vezi **U. Schnelle**, *op.cit.*, p.22.

[73] Vezi **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.62.

[74] Concepţia sa despre autenticitatea cărţilor Noului Testament şi-a expus-o în lucrările: "*Einleitung in das Neue Testament*", publicată postum, Nördlichen 1881,

La catedra studiului biblic al Noului Testament din Erlangen, îi urmează ucenicul său **Th. Zahn**, care în lucrările sale[75] se străduieşte să demonstreze că ştirile tradiţionale despre canonul Noului Testament sunt suficient de fondate ştiinţific pentru a fi acceptate şi reprezentate.

Munca începută de teologii de marcă ai curentului opus extremismului şcolii critice tübingiene a fost preluată şi continuată cu succes de referinţă de mari teologi contemporani, între care amintim pe **Werner Georg Kümmel** care în opera sa de Introducere în cărţile Noului Testament[76], apărută în 21 de ediţii, rămâne în tradiţia înaintaşilor săi H.J. Holtzmann şi A. Julicher[77]; **Philipp Vielhauer** (1914-1977), care prin opera sa apărută în 1975 şi intitulată: "*Geschichte der urschristlichen Literatur*", realizează, în ceea ce priveşte introducerea în cărţile Noului Testament, "idealul unei istorii a literaturii vechi"[78] în sensul că a concentrat toate elementele care privesc o lucrare de strictă specialitate a unei discipline ca cea amintită; **Martin Dibelius** (1883-1947), dascălul lui Vielhauer, cu lucrarea "*Geschichte der urschristlichen Literatur*", 1926; **Willi Marxen**, care în Introducerea sa[79] arată că "Noul Testament este o carte numai a Bisericii şi este inspirată".[80]

În centrul istoriei contemporane a dezvoltării Introducerii biblice, ca disciplină ştiinţifică-teologică, stau teologi de mare nume ai protestantismului, devenit aproape tradiţional, dintre care

şi "*Die heiligle Schrift des Neuen Testaments zusammenhängend untersucht*", 1862.

[75] Dintre lucrările sale amintim două mai importante: "*Geschichte des neutestamentlichen Kanons*", Erlangen 1888 şi "*Einleitung in das Neue Testament*", Ed. a 3-a, Erlangen 1907.

[76] "*Einleitung in das Neue Testament*", ed.21, Marburg 1983.

[77] Vezi **U. Schnelle**, *op.cit.*, p.22.

[78] *Ibidem*, p.23.

[79] *Einleitung in das Neue Testament*, Gutersloh 1963.

[80] **W. Marxsen**, *op.cit.*, p.23.



amintim: americanul **Brevard S. Childs**[81], **G. Strecker**[82], **U. Schnelle**[83], **E. Schweizer**[84], **E. Lohse**[85], **H. Köster**[86], **D. Guthrie**[87], **R.M. Grant**[88], **R.M. Harrison**[89], **O. Cullmann**[90].

Astăzi, Introducerea în cărţile Sfintei Scripturi a devenit o ştiinţă biblic-teologic-eclesială, având bine fixat rolul său şi delimitată precis sfera sa de cercetare, dovedindu-se indispensabilă Studiului biblic şi teologiei ca ştiinţă, în general.

[81] **B.S. Childs**, *The New Testament as Canon: An Introduction*, London 1984. În lucrarea sa el afirmă că "*dezvoltarea canonului Noului Testament nu a fost numai un proces al istoriei, ci în primul rând o lucrare a lui Hristos înviat*", p.21.

[82] **G. Strecker**, *Literaturgeschichte des Neuen Testaments*, Gottingen 1992.

[83] **U. Schnelle**, *Einleitung in das Neue Testament*, Gottingen 1994.

[84] **E. Schweizer**, *Theologische Einleitung in das Neue Testament*, GNT2, Gottingen 1989.

[85] **E. Lohse**, *Die Entstehung des Neuen Testaments*, Stuttgart 1990.

[86] **H. Koster**, *Einführung in das Neue Testaments*, Berlin 1980.

[87] **D. Guthrie**, *The Pauline Epistels, N.T. Introduction*, 1961.

[88] **R.M. Grant**, *A Historical Introduction to the New Testament*, 1964.

[89] **R.M. Harrison**, *Introduction to the New Testament*, 1964.

[90] **O. Cullmann**, *Einführung in das Neue Testament*, 1968.

# II. NECESITATEA, DISCIPLINELE, IZVOARELE STUDIULUI NOULUI TESTAMENT, ÎMPĂRȚIREA CĂRȚILOR ŞI METODE DE CERCETARE

Sfânta Scriptură, ca mijloc sau **cale** de trasmitere a Revelației divine supranaturale, cât şi ca **depozitară** a unei bune părți din ea, cuprinde o dublă colecție de cărți: **colecția Vechiului Testament** şi **colecția Noului Testament**. *Prima colecție* cuprinde revelația făcută prin patriarhii vechi şi prin prooroci într-un interval de timp de aproximativ 1000 de ani (sec. XV - sec. V î.d.Hr.), fiind una pregătitoare, cuprinzând adevărurile religioase fundamentale, dar nu însă în toată amploarea lor. Ea este indispensabilă, dar nu absolută.[91] *A doua colecție* cuprinde **descoperirea supranaturală** făcută nu prin intermediari, ci **direct prin Dumnezeu Fiul** (In.8,12; Evr.1,1) şi pusă apoi, o parte din ea, în slovă inspirată de unii dintre Apostoli sau Ucenici ai Apostolilor în primul secol creştin. Faptul descoperirii directe şi nemijlocite a acestei din urmă Revelații îi conferă superioritatea nedefinită față de prima, desăvârşind-o: "*Să nu socotiți că am venit să stric Legea sau Proorocii; n-am venit să stric, ci să împlinesc*" (Mt.5,17).

Cu această a doua colecție se ocupă Studiul Noului Testament.

## 1) Noțiunea de "Noul Testament"

Prima colecție de cărți sfinte, care se încheiase în sec. V î.d.Hr., a fost numită în greaca vorbită de pe vremea Mântuitorului διαθήκη

---

[91] **Prof. Diac. Dr. Nicolae I. Nicolaescu, Pr. Prof. dr. Grigorie Marcu, Pr. Prof. Dr. Şofron Vlad, Pr. Prof. dr. Liviu G. Munteanu**, *Studiul Noului Testament, Manual pentru Institutele teologice*, Ed. a doua, București 1977, p.5.

(legământ). La apariţia colecţiei a doua de cărţi sfinte, pentru a se face o distincţie de colecţia primă, cea din urmă a fost numită βίβλια νέας διαθήκης (καινὴς διαθήκης), cărţile Legământului Nou (Legământul Nou).[92]

Numirea de διαθήκη (Legământ), dată celor două colecţii de cărţi sfinte, a apărut în momentul în care autorii Septuagintei (prima traducere grecească a cărţilor sfinte cinstite de iudei) au tradus cuvântul ebraic בְּרִית (berit), care însemnează "legământ", "învoială", "pact"[93], prin cuvântul grecesc διαθήκη. Având în vedere că Legea lui Moise din colecţia Vechiului Testament reprezenta un legământ între Dumnezeu şi poporul ales, termenul בְּרִית se potrivea destul de bine ca titlu la întreaga colecţie de cărţi sfinte apărute înainte de Mântuitorul.

Cu toate că traducerea termenului ebraic prin grecescul διαθηκη n-a fost cea mai potrivită, mai corespunzătoare fiind traducerea prin συνθήκη sau σύνθημα (înţelegere, semn, convenţie), schimbarea traducerii în timp, cu tot efortul făcut de traducătorii Aquila şi Symmach[94], n-a mai devenit posibilă, ea trecând de la colecţia cărţilor sfinte vechi şi la colecţia cea nouă. Termenul διαθηκη cu care traducătorii Septuagintei au tradus cuvântul ebraic înseamnă ceva mai mult decât un simplu acord pe care l-a făcut o parte contractantă cu cealaltă. Termenul διαθήκη înseamnă un pact, o învoială, care a intervenit între două sau mai multe persoane, în

[92] Ibidem, p.6.

[93] Vezi **Dr. Vasile Gheorghiu**, *Introducere în Sfintele Cărţi ale Testamentului Nou*, Cernăuţi 1929, p.11.

[94] Având în vedere că grecii obişnuiau a reda noţiunea de legătură, învoială, pact, care a fost încheiat între două sau mai multe părţi contractante, de regulă egal îndreptăţite, prin termenii συνθήκη sau σύνθημα, traducătorii Aquila şi Symmach traduc termenul prin cuvintele amintite mai sus, socotindu-le mai potrivite cu sensul cuvântului originar. (Cf. **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.12).



condiţii bine stabilite şi care are caracterul unei dispoziţii, a unei orânduiri, pe care cel în drept o dictează şi pe care cel cu care a fost încheiată trebuie să o execute. Dacă dispoziţia respectivă este ultima pe care cel în drept a făcut-o înainte de moartea sa, atunci termenul διαθήκη are înţelesul special de dispoziţie din urmă sau testament.[95]

Traducătorii Septuagintei nu vor fi luat termenul διαθήκη în înţelesul acesta, ştiind din cuvintele lui Ieremia (31,31 urm.), că legătura pe care Dumnezeu a făcut-o pe muntele Sinai cu poporul israelitean nu este una făcută pentru totdeauna şi că va fi înlocuită printr-o alta nouă.

Termenul διαθήκη poate să aibă pentru "cei 70" numai înţelesul de dispoziţie, aşezământ care a intervenit între Dumnezeu, care porunceşte, şi poporul ales, care s-a obligat pe muntele Sinai la ascultare.[96]

Pe la mijlocul sec. II d.Hr. când Sfânta Scriptură a fost tradusă în limba latină (Itala), grecescul διαθήκη a fost tradus prin latinescul "*testamentum*". Nici această traducere nu este deplin corespunzătoare, dar are totuşi o justificare în citatul din Evrei 9,15, unde διαθήκη are sensul de "*dispoziţia din urmă*". Aici se arată clar că Mântuitorul Hristos prin moartea sa pe cruce a încheiat cu omenirea un aşezământ nou, care rămâne definitiv, deoarece cel care l-a încheiat a murit. Fer.Augustin atrage atenţia asupra acestei nepotriviri, fără însă a putea schimba ceva, fapt pe care îl va face totuşi Fer.Ieronim, traducătorul Vulgatei, care va traduce cuvântul בְּרִית, atât în Vechiul Testament, cât şi în Noul Testament, cu excepţia locului din Evr.9,15), prin latinescul "foedus" (alianţă, pact, convenţie). Ieronim păstrează, totuşi, pe mai departe numirea de "testamentum" pentru cele două

[95] Cf. **V.Gheorghiu**, *op.cit.*, p.12.

[96] A se vedea în amănunt înţelesurile cuvântului διαθηκη în Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (ThWNT), vol. 2, Stuttgart-Berlin-Köln, 1990, articol: ***Johannes Behn şi Gottfried Quell***, *διατίθημι, διαθήκη pag. 105-138.*

colecţii de cărţi sfinte ale Sfintei Scripturi, astfel că din limba latină, această numire a trecut aproape în toate limbile moderne.[97]

## 2) Necesitatea studiului Noului Testament

O simplă lecturare a textului sfânt al cărţilor Noului Testament, fie ea şi repetată, precum şi cunoştiinţele individuale numai, ori puterea de pătrundere a raţiunii, nu oferă posibilitatea descifrării şi înţelegerii exacte a sensului pe care aghiografii sfinţi au voit să-l imprime cuvintelor sfinte care conţin adevărurile de credinţă fundamentale şi după care trebuie să se călăuzească viaţa creştină, în efortul constant de dobândire a mântuirii. Din acest minus a decurs, aşadar, necesitatea studierii cărţilor Noului Testament şi nu numai citirea lor, precum şi întreprinderea unei cercetări ştiinţifice asupra textului sfânt, care alcătuieşte un studiu complex, împărţit în mai multe discipline şi axat pe o gamă diversificată de metode de analiză a textului: filologică, istorică etc.

În acest sens, un studiu complex şi sistematic al Noului Testament, care să ofere înţelegerea şi pătrunderea sensului textului sfânt, cât mai aproape de cel originar, trebuie să ia în considerare câteva aspecte:

**a) importanţa şi necesitatea studiului împrejurărilor externe ale apariţiei textului, a studiului limbii** în care a scris autorul, **a culturii epocii** sale, sau a sa personală, **starea de spirit** în momentul scrierii etc.

[97] **N.I. Nicolaescu**, *op.cit.*, p.6, Tertullian a încercat şi el să dea cărţilor Sfintei Scripturi o numire mai generală care să corespundă mai bine cu cuprinsul acestor cărţi, numindu-le "instrumentum", termen specific juridic care înseamnă act de dovadă. Tertullian credea că această denumire s-ar potrivi Sfintei Scripturi întrucât cărţile ei cuprind cele mai bune dovezi de credinţă pe baza cărora se pot respinge învăţăturile greşite. Termenul însă n-a găsit ecou în rândul scriitorilor bisericeşti. (**V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.14).



**b) dificultatea traducerii textului** originar al scrierii sfinte într-o limbă veche, ce nu se mai vorbeşte şi din a cărei vocabular, grecii de azi, mai folosesc doar o jumătate.

**c)** textul sfânt cuprinde pe lângă adevăruri naturale şi **adevăruri supranaturale**, descoperite aghiografilor fie prin vedenii, fie prin proorocii, acţiuni şi imagini simbolice, fie prin pilde, asemănări etc., aşa încât pe unele nici chiar autorii nu le-au putut descifra deplin. Aplicând la descifrarea acestor expuneri doar regula generală a sensului literal, uşor se poate ajunge la erori.

**d)** multe din adevărurile de credinţă, conţinute de textul sfânt, **depăşesc raţiunea**, trebuind, în acest caz, să se facă apel la norma credinţei pentru primirea lor.[98]

Aşadar, problema restabilirii unui text cât mai aproape de originar şi a interpretării lui corecte, a devenit azi o preocupare de bază a teologiei, în general, şi scopul imediat al Studiului biblic, în special. Şi-aceasta, cu atât mai mult, cu cât **încă Origen**, la abia două secole numai de la apariţia acestei dumnezeieşti opere se întreba: Cine sunt autorii cărţilor sfinte? Ce cultură au avut? Ce înţeles au dat ei anumitor cuvinte?

De unde diferenţele, nu puţine, de la text la text, de la traducere, la traducere? etc. Pentru lămurirea tuturor acestor probleme, ştiinţele profane constituie un indispensabil auxiliar.

## 3) Disciplinele Studiului Noului Testament[99]

Studiul aprofundat al cărţilor Noului Testament s-a concretizat în următoarele discipline biblice:

[98] **N.I. Nicolaescu...**, *Studiul Noului Testament, p.7.*

[99] Informaţiile subcapitolului de faţă sunt luate exclusiv din manualul pentru Institutele teologice "Studiul Noului Testament", Bucureşti 1977, pag.8-9, pe care le-am socotit suficiente pentru ilustrarea specificului fiecărei discipline biblice a Noului Testament.

**a) Introducerea sau isagogia cărților Noului Testament**

Obiectul introducerii în cărțile Noului Testament este de a urmări soarta acestor cărți din momentul apariției lor până în zilele noastre. Ea își grupează materialul într-o parte generală și alta specială. În **partea generală** - introducerea în cărțile Noului Testament se ocupă de: istoria canonului Noului Testament; istoria textului Noului Testament; istoria traducerilor Noului Testament. În **partea specială** - se analizează la fiecare scriere: problema autorului, împrejurările scrierii, scopul, destinatarii și limba scrierii, autenticitatea, integritatea ei etc.

**b) Arheologia biblică** - este disciplină mai nouă, care pe temeiul cercetărilor directe, oferă informații privind împrejurările sociale, geografice, politice, culturale, religioase ale timpului scrierii și apariției cărților canonului Noului Testament.

**c) Istoria și gramatica limbii originare (grecești) a Noului Testament**. Și ea este o disciplină de origine mai nouă al cărei obiect este cunoașterea limbii în care au fost scrise cărțile Noului Testament, pentru ca exegetul să poată mai ușor adânci sensul cuvintelor, care în traducere nu pot fi redate cu maximă fidelitate.

**d) Istoria epocii Noului Testament** - stabilește cadrul istoric al datelor și evenimentelor cuprinse în cărțile Noului Testament, în funcție de istoria poporului iudeu și a lumii greco-romane (de la Alexandru cel Mare, până la ultima mare răscoală iudaică - sec. IV î.Hr. - 135 d.Hr.).

**e) Hermeneutica biblică**[100]- începuturile acestei discipline biblice își au rădăcinile încă în sec. II, în lucrarea episcopului Meliton de Sardes - η κλείς (170 d.Hr), în care apare lista celor mai obișnuiți tropi biblici și explicarea lor.

[100] Informații detaliate în legătură cu **Hermeneutica biblică** ca disciplină de studiu; a se vedea lucrarea **Pr. prof. dr. Mircea Basarab**, *Erminentica Biblică*, Oradea, 1997.



Obiectul hermenticii ca disciplină este de a fixa principiile și regulile cu ajutorul cărora să se poată face o exegeză corectă a Sfintei Scripturi și în special a Noului Testament.

Hermentica se împarte în trei capitole mari:

- **Noematica** - se ocupă cu teoria sensurilor Sf.Scripturi
- **Euristica** - se ocupă cu aflarea și identificarea sensurilor în diferite texte biblice.
- **Proforistica** - se ocupă cu aplicarea sensului celui mai potrivit textelor biblice, dificil de interpretat.

**f) Exegeza sau interpretarea Noului Testament** - este cea mai veche și cea mai importantă dintre disciplinele Studiului biblic. Exegeza este tot atât de veche ca și cărțile Noului Testament, chiar Apostolii simțind nevoia explicării unora dintre învățăturile Mântuitorului Iisus Hristos. Când Mântuitorul Hristos rostește pilda Semănătorului, Apostolii I se adresează cu cuvintele: "Tâlcuiește-ne nouă pilda aceasta" (Mt.13,36). Nevoia interpretării textului sfânt se resimte cu atât mai mult azi, când între noi și epoca Mântuitorului Hristos s-au interpus secole întregi.

Din precizarea obiectului, rezultă evident și limitele interpretării exegetice. Numai interpretarea care își propune să deslușească înțelesul dat de autorul sfânt scrierii lui, este exegetică. În momentul în care acest obiectiv e depășit, urmărindu-se și alte tendințe, ca: apărarea înțelesului dat de autor anumitor adevăruri sau aplicarea acestor adevăruri pe terenul vieții practice, nu mai avem o exegeză pură, ci una mixtă, ce are caracter apologetic, dogmatic, omiletic etc.

**g) Teologia Noului Testament** - are în vedere o sistematizare a adevărurilor de credință evidențiate de textele sfinte. Ea este o disciplină sistematică spre deosebire de exegeză, care este analitică.

## 4) Izvoarele Studiului Noului Testament

Materialul documentar folosit de toate disciplinele neotestamentare este oferit de:

**a) Cărțile Noului Testament** - folosindu-se numai ediţiile critice şi traducerile cele mai bune.

**b) Hotărârile Sinoadelor** ecumenice şi locale ale Bisericii

**c) Operele Sfinților Părinți şi scriitori bisericeşti**, în care se dezbat probleme biblice neotestamentare.

**d) Scrierile profane** (iudaice, eline şi latine), care conțin indicații referitoare la împrejurările religioase, culturale, sociale, politice, economice ale epocii apariției cărților Noului Testament.

**e) Operele mai importante ale teologilor creştini** care se ocupă cu studiul Noului Testament.

**f) Predoslovii, precuvântări, prefețe la diferite ediții ale Bibliei.**

**g) Rezultatul cercetărilor ştiințifice** asupra epocii Mântuitorului (arheologie, istorie etc.).[101]

## 5) Împărțirea cărților Noului Testament

Noul Testament cuprinde un număr de 27 de cărți:

| Nr. crt. | Denumirea scrierii | Prescurtare | Cuprinsul |
|---|---|---|---|
| 1. | Evanghelia după Matei | - Mt. | 28 cap. |
| 2. | Evanghelia după Marcu | - Mc. | 16 cap. |
| 3. | Evanghelia după Luca | - Lc. | 24 cap. |
| 4. | Evanghelia după Ioan | - In. | 21 cap. |
| 5. | Faptele Apostolilor | F.Ap. | 28 cap. |
| 6. | Epistola către Romani | Rom. | 16 cap. |
| 7. | Epistola I către Corinteni | I Cor. | 16 cap. |

[101] Cf. *Studiul Noului Testament...*, p.10; **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.25-26.



| Nr. crt. | Denumirea scrierii | Prescurtare | Cuprinsul |
|---|---|---|---|
| 8. | Epistola a II-a către Corinteni | II Cor. | 13 cap. |
| 9. | Epistola către Galateni | Gal. | 6 cap. |
| 10. | Epistola către Efeseni | Efes. | 6 cap. |
| 11. | Epistola către Filipeni | Filip. | 4 cap. |
| 12. | Epistola către Coloseni | Col. | 4 cap. |
| 13. | Epistola I către Tesaloniceni | I Tes. | 5 cap. |
| 14. | Epistola a II-a către Tesaloniceni | II Tes. | 3 cap. |
| 15. | Epistola I către Timotei | I Tim. | 6 cap. |
| 16. | Epistola a II-a către Timotei | II Tim. | 4 cap. |
| 17. | Epistola către Tit | Tit | 3 cap. |
| 18. | Epistola către Filimon | Fil. | 25 vers. (1 cap.) |
| 19. | Epistola către Evrei | Evr. | 13 cap. |
| 20. | Epistola sobornicească a Sf. Iacob | Iac. | 5 cap. |
| 21. | Episola I sobornicească a Sf. Petru | I P. | 4 cap. |
| 22. | Epistola a II-a sobornicească a Sf. Petru | II P. | 3 cap. |
| 23. | Epistola I sobornicească a Sf. Ioan | I In. | 5 cap. |
| 24. | Epistola a II-a sobornicească a Sf. Ioan | II In. | 1 cap. |
| 25. | Epistola a III-a sobornicească a Sf. Ioan | III In. | 1 cap. |
| 26. | Epistola sobornicească a Sf. Iuda | Iuda | 1 cap. |
| 27. | Apocalipsa | Apoc. | 22 cap. |

Cea mai veche grupare a celor 27 de cărți datează din sec. II, fiind împărțită în **Evanghelii şi Apostol** după obişnuita împărțire a cărților Vechiului Testament - Lege şi Profeți. Prima grupă cuprinde Evangheliile, care înfățişează viața şi activitatea Mântuitorului Iisus

Hristos, iar a doua (Apostolul) descriind activitatea Sf.Apostoli şi a ucenicilor lor în mijlocul lumii iudaice şi păgâne.[102]

Mai recentă este împărţirea cărţilor Noului Testament în trei grupe, împărţire orientată **după cuprinsul cărţilor** şi după genuri literare:[103]

**a) cărţi cu caracter istoric** - dintre care fac parte **Sf. Evanghelii**, care prezintă din diferite puncte de vedere viaţa şi opera Mântuitorului Hristos şi **Faptele Apostolilor**, un volum care însoţeşte Evanghelia lui Luca şi care conţine descrierea **câtorva fapte ale unor Apostoli** şi ucenici ai lor după încheierea vieţii pământeşti ai lui Iisus, punându-se accentul în mod special pe lucrarea misionară a Sf.Ap.Pavel.

**b) cărţi cu caracter didactic-doctrinar** - incluzându-se în această categorie epistolele Sf.Pavel şi epistolele sobornicesti.

**c) cărţi cu caracter profetic** - singura carte a Noului Testament aparţinătore acestui gen fiind Apocalipsa, descriind prin acţiuni simbolice, vedenii şi descoperiri supranaturale prezentul şi viitorul Bisericii lui Hristos în lupta definitivă cu puterea celui rău şi victoria deplină asupra acestuia. Datorită stilului simbolic şi a modului metaforic de descriere a acţiunii, Apocalipsa este încadrată şi în literatura apocaliptică.

Cărţile Noului Testament pot fi grupate şi **după autorii lor**.[104] Toţi scriitorii Noului Testament au fost evrei, cu excepţia Sf.Luca, care a fost de origine păgân. Trei dintre ei, Matei, Petru şi Ioan au fost membri ai grupului apostolic, iar Marcu, Iuda şi Iacob au fost ucenici ai Apostolilor, fiind activi în viaţa Bisericii primare şi aflându-se astfel

[102] Cf.**V. Gheroghiu**, *op.cit.*, p.78.

[103] Unii exegeţi ataşează acestei împărţiri şi o altă categorie de scrieri şi anume aşa-zise "**personale**": I şi II timotei, Tit, Filimon, II şi III Ioan. (Vezi **Merril C. Tenney**, *New Testament Survey*, 1961, tradus în româneşte sub titlul *Studiu al Noului Testament*, Oradea 1991, p.111.

[104] Vezi **M.C. Tenney**, *op.cit.*, p.111.



în contact nemijlocit cu grupul apostolic încă înainte de moartea lui Iisus. Luca şi Pavel, deşi n-au fost martori oculari ai vieţii şi activităţii lui Iisus, au fost cunoscuţi de Apostoli şi au intrat în contact cu ei, putând să obţină informaţii direct de la aceştia, despre Iisus, ori începuturile vieţii Bisericii primare.

Iată o schemă a împărţirii cărţilor după autori:

| **Autorul** | **Cartea** |
|---|---|
| Matei | -Ev. după Matei |
| Marcu | -Ev. după Marcu |
| Luca | -Ev. după Luca<br>-Fap. Apostolilor |
| Ioan | -Ev. după Ioan<br>-Epist. I Ioan<br>-Epist. II Ioan<br>-Epist.III Ioan<br>-Apocalipsa |
| Iacob | Epist.Sf.Iacob |
| Iuda | Epist.Sf.Iuda |
| Pavel | Epist.către Romani<br>Epist.I Corinteni<br>Epist.II Corinteni<br>Galateni<br>Efeseni<br>Filipeni<br>Coloseni<br>I Tesaloniceni<br>II Tesaloniceni<br>I Timotei<br>II Timotei<br>Tit<br>Filimon |
| ? | Evrei (autorul epis. către Evrei nu este cunoscut) |
| Petru | Epistola I Petru<br>Epistola II Petru |

Pentru uzul particular şi pentru cercetări ştiinţifice, cărţile Noului Testament au fost împărţite în **capitole şi versete**. Împărţirea este de dată mai nouă, deşi este redusă de unii până în sec. III. Actuala împărţire **în capitole** datează din **sec. XIII, de la cardinalul Ştefan Landgton (+1228)**, care, după apariţia tiparului, a fost adoptată în toate ediţiile tipărite ale Bibliei. Actuala împărţire în **versete** datează de la editorul **Robert Ştefan**, care o introduce în ediţia Vulgatei din 1548.[105]

## 6) Metode de cercetare[106]

Scopul urmărit în Studiul Noului Testament este:

a) - **de-a stabili un text al Noului Testament cât mai aproape de textul originar**, prin cercetarea şi comparaţia manuscriselor, a lecţionariilor, citatelor şi traducerilor din primele secole creştine, cu ajutorul filologiei comparate, paleografiei şi arheologiei.

b) - **de a scoate înţelesul autentic** exprimat de autorii Noului Testament în scrierile lor.

Metoda clasică de cercetare este **metoda istorică** şi care domină până la sfârşitul sec. XVII. În folosirea acestei metode, părerile Sfinţilor Părinţi, sunt supremul argument. Dar evoluţia ştiinţelor profane, în cursul sec. al XVII-lea, ridică pentru Studiul Noului Testament o seamă de probleme care nu mai pot fi rezolvate numai cu metoda istorică. Lovitura de graţie o dă acestei metode, în domeniul biblic, metoda **critică istorică** inaugurată de **Richard Simon** prin trei lucrări ale sale apărute la Rotterdam între 1689-

[105] Cf. **Nicolae I. Nicolaescu**, *Op. cit*, p.11.

[106] Vezi pentru acest capitol, la fel **N.I. Nicolaescu...**, *Studiul Noului Testament*, manual, p.11-13.



1693.[107] Cu toate că la început Richard Simon a fost aspru criticat de confraţii săi catolici, câteva decenii mai târziu metoda lui este adoptată aproape în întregime, mai întâi de protestanţi, apoi şi de catolici. Prin această nouă metodă, "critică istorică", se introduce principiul cercetărilor directe cu întreg aparatul ştiinţific asupra textului Noului Testament. Din metoda lui Richard Simon, se dezvoltă în cursul sec. al XVIII-lea metoda "**istorico-critică**", o îmbinare a metodei istorice cu cea critică, metodă întrebuinţată până azi. Prin această metodă, pe de o parte, se ţine seama de părerile Sf.Părinţi şi ale scriitorilor bisericeşti, atât în ceea ce priveşte puritatea textului, cât şi în ceea ce priveşte interpretarea lui - întrucât Sfinţii Părinţi au fost mai apropiaţi de timpul Mântuitorului şi de mentalitatea epocii Lui, au avut la dispoziţie texte mai apropiate de originarul Noului Testament, decât noi cei de azi etc. - iar pe de altă parte, se foloseşte de întreg arsenalul ştiinţific al timpului nostru, în investigaţii directe asupra textului. Când ambele puncte de vedere sunt de acord, se trage o concluzie sigură; când nu, problema cercetărilor rămâne deschisă în atenţia specialiştilor, care caută noi mijloace pentru soluţionarea problemelor de înţelegere şi interpretare a textului.

**În Protestantism**, din metoda inaugurată de Richard Simon se dezvoltă trei metode mai însemnate:

1 - **metoda critico-istorică**, adoptată de protestantismul conservator şi reprezentată în domeniul biblic prin Fr. Delitzsch, Th. Zahn. B.Weiß etc. Deosebirea faţă de metoda istorico-critică este că se dă întâietate cercetărilor critice cu mijloace ştiinţifice asupra textului, dovezile istorice venind numai ca o confirmare a rezultatelor obţinute.

2 - **Metoda critică liberală** (critică negativă), cu principalele două şcoli: **şcoala tübingiană** extremistă, întemeiată de F.Chr.Baur, având urmaşi pe Zeller, Renan, şi dusă până la extremă de Volkmar, Bruno Bauer; **şcoala neocritică** întemeiată de A.Ritschl cu urmaşii

[107] Vezi enumerarea la p. 5.

Hilgenfeld, Julicher, Wrede etc. Prin această metodă, cărțile Noului Testament sunt cercetate ca și oricare alte cărți ale literaturii universale, inspirația este contestată, dovezile patristice sunt nesocotite. S-ar mai putea vorbi și de o **metodă critică istorico-literară**, care își îndreaptă toată atenția asupra formei textului, înarmată cu întreg aparatul filologic de azi. Cel mai însemnat reprezentant al ei fiind Ed.König.

Toate aceste metode de cercetare, folosite în Studiul Noului Testament de protetantismul modern au generat în sânul lui apariția unor noi direcții în interpretarea Sf.Scripturi, marcate și ele nu de mai puține exagerări. Dintre acestea amintim câteva:

- interpretarea existențialistă
- interpretarea profund psihologică
- interpretarea feministă
- interpretarea materialistă
- interpretarea intertextuală etc.[108]

Toate aceste noi direcții de interpretare ale Sf.Scripturi arată cât de mult s-a îndepărtat protestantismul modern de duhul patristic al înțelegerii și interpretării autentice a textului sfânt, inspirat de Dumnezeu.

[108] Vezi amănunte în legătură cu fiecare dintre aceste direcții de interpretare și consecințele aplicabilității lor: **Horst Klaus Berg**, *Ein Wort wie Feuer*, München 1992.

# III. ISTORIA EVOLUȚIEI FORMĂRII CANONULUI NOULUI TESTAMENT

Studiul biblic impune, ca o premiză a sa, o literatură biblică de proporții fixe: întinderea acesteia este stabilită, în mod tradițional, în Canonul Noului Testament, încă din perioada marilor controverse teologice, în care toate cele 27 de cărți sunt considerate de Biserica Ortodoxă canonice, adică normative pentru mântuire.

Sfârșitul veacului întâi creștin, găsește toate cărțile care alcătuiau Noul Testament la destinațiile lor. Însă nu toate cărțile Noului Testament au fost cunoscute de la început, de toți creștinii; dimpotrivă, este foarte probabil, ca foarte mulți dintre primii creștini să nu fi văzut toate Evangheliile, sau toate epistolele Sf. Pavel, înainte de sfârșitul secolului întâi creștin. În afară de aceasta, multe dintre Evangheliile apocrife, Faptele apocrife, epistolele apocrife erau în circulație în cursul secolului al doilea, fiind acceptate de mulți creștini. Date fiind aceste împrejurări s-au ridicat și se ridică întrebări ca acestea: Pe baza căror criterii au fost accepatate unele cărți ca fiind canonice iar altele au fost respinse? Pe baza căror criterii și când cele patru Evanghelii, Faptele Apostolilor, Epistolele pauline, sobornicești și Apocalipsa au fost adunate laolaltă alcătuind canonul Noului Testament, în timp ce alte scrieri, aproape la fel de vechi, au fost excluse? Când s-a încheiat acest proces de selectare și colecționare a cărților care urmau a forma canonul scrierilor Noului Testament? Răspunsul la aceste întrebări și lămurirea împrejurărilor și timpului apariției cărților Noului Testament constituie problema canonului Noului Testament.[109]

[109] "*Wie diese Sammlungen und schlißlich die Sammlung des Neuen Testaments entstanden sind sucht die Kanonsgeschichte aufzuklären*" (**W.G. Kümmel**, *Einleitung*..., p.421; vezi și **Merril C. Tenney**, *op.cit.*, p.365; **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.757).

## 1) Noţiunea de "canon" şi criteriile canonicităţii

Cuvântul "canon" este o latinizare a cuvântului grecesc "κανῶν", care însemna "trestie" şi care, datorită întrebuinţărilor variate ale acestei plante pentru a măsura şi pentru a trasa, cuvântul a ajuns să însemne "băţ", "liniar", "linie împărţită", coloană mărginită de linie şi de aici, listă scrisă sub forma unei coloane[110] κανῶν însemnează, de asemenea, *regulă* sau *standard*, de aici derivând sensul secundar al Canonului, acela de listă de cărţi pe care Biserica le recunoaşte ca fiind Scripturi inspirate, normative pentru credinţă şi mântuire.[111]

Contrar principiilor folosite în cea mai mare parte a lucrărilor literare, canonul Noului Testament nu poate fi stabilit numai pe baza paternităţii scrierilor. Canonul nu poate fi stabilit în întregime nici numai pe baza acceptării cărţilor lui numai de Biserică. Se cunoaşte că majoritatea cărţilor au fost acceptate imediat de Biserică, dar tot aşa se cunoaşte şi faptul că au existat unele care au fost acceptate cu ezitări, sau la o dată târzie, ori chiar deloc, sau dreptul lor de a fi incluse în canon, contestat parţial sau definitiv. Prejudecăţile locale sau preferinţele individuale ar fi putut influenţa soarta includerii lor în canon, dacă s-ar fi luat în considerare numai opinia unei comunităţi creştine, sau numai a unei persoane. În ciuda acestui fapt, ceea ce o persoană sau o comunitate a respins, a acceptat alta, fără rezerve, până ce, în cele din urmă, s-a ajuns la un consens unanim sub acţiunea călăuzitoare a Duhului Sfânt în viaţa Bisericii[112]. Distincţia între

[110] Cf. **Oscar Cullmann**, *Noul Testament*, Bucureşti 1993, p.177, nota 1.

[111] Cf. **Dicţionar biblic**, Oradea 1995, p.179. În gramatică "canon" însemna o regulă de procedură; în cronologie, un tabel de date; în literatură a ajuns să însemne o listă de lucrări care puteau fi atribuite în mod corect unui autor. (Vezi **Merril C. Tenney**, *op.cit.*, p.365; **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.768).

[112] Vezi şi **Merril C. Tenney**, *op.cit.*, p.366.



cărţile canonice şi cele necanonice poate fi socotită ca fiind produsul unei conştiinţe spirituale crescânde a Bisericii, recunoscând şi delimitând astfel ceea ce este canonic, de ceea ce nu este canonic. Cel puţin două sunt criteriile după care s-a atribuit scrierilor Noului Testament calitatea de "canonice": *apostolicitatea* şi *inspiraţia divină*.

a). ***Apostolicitatea*** - Scrierile Noului Testament sunt "apostolice" întrucât au fost scrise de Apostoli, fie direct, fie mijlocit. Dintre cele 27 de cărţi, cel puţin 21 îşi au originea nemijlocit de la Apostoli: Matei, Ioan, Petru şi Pavel, iar restul de şase au aceeaşi origine, însă mijlocit, prin ucenici ai Apostolilor: Marcu, Luca, Iacob, Iuda şi autorul epistolei către Evrei, care trebuie să fi fost unul din anturajul apropiat al Apostolului Pavel.[113] Marcu şi Luca, în scrierile lor, redau cu fidelitate predica Sf.Ap. Petru, respectiv Pavel, ai căror ucenici au fost. Sf. Iacov, ca şi Sf. Apostoli Petru şi Ioan, a binemeritat numele de "stâlp" al Bisericii din Ierusalim (Gal. 2,9-10), iar Sf. Iuda a fost fratele Sf. Iacov şi continuatorul misiunii sale.[114]

b). ***Inspiraţia*** - Sf. Scriptură privită în general, cuprinde Revelaţia lui Dumnezeu, cuvântul pe care Acesta l-a adresat neamului omenesc în vederea mântuirii, transmis mai întâi pe cale orală şi fixat apoi, mai târziu, în scris. Această fixare în scris a Revelaţiei s-a făcut sub influenţa harismei Duhului Sfânt, adică prin inspiraţie, care este acţiunea Duhului Sfânt, de iluminare prin intermediul căreia aghiograful transpune în scris Revelaţia divină[115].

[113] Amănunte în legătură cu controversata problemă a autorului epistolei către Evrei, vezi **Pr.Lect.Dr. Stelian Tofană**, *Iisus Hristos, Arhiereu veşnic, după epistola către Evrei*, Cluj-Napoca 1996, p.29-48.

[114] Cf. *Studiul Noului Testament*, manual..., p.13.

[115] Cât priveşte noţiunea, definiţia şi conţinutul inspiraţiei divine, vezi **Pr. prof. Vl. Prelipceanu**, *Inspiraţia Sfintei Scripturi*, în "Ortodoxia", XIV, nr. 4, 1962, p.480; **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.764; **Konstantin B. Kallinikos**, *Die hermineutischen*

Aşadar, toate scrierile colecţiei Noului Testament, ca parte a Scripturii, sunt socotite inspirate de Dumnezeu, întrucât Apostolii, ca autori ai lor, au fost organele mijlocitoare ale revelaţiei divine făcută lumii prin mandatul primit de la Mântuitorul de a propovădui Evanghelia la toate neamurile şi prin darul Duhului Sfânt primit la Cincizecime - puterea inspiraţiei divine.

În cuvântarea pe care Mântuitorul o ţine Apostolilor cu prilejul trimiterii lor la propovăduire ţine să precizeze acest adevăr care se va împlini:

"*Veţi fi duşi la dregători şi la regi pentru Mine, spre mărturie lor şi păgânilor. Iar când vă vor da pe voi în mâna lor, nu vă îngrijiţi cum sau ce veţi vorbi, căci se va da vouă în ceasul acela ce să vorbiţi; fiindcă nu voi sunteţi care vorbiţi, ci Duhul Tatălui vostru este care grăieşte în voi*" (Mt. 10,19-22; Mc. 13,11; Lc. 12,11). Iar cu puţin înainte de Patimi, în cuvântarea de despărţire, Mântuitorul mai spune Apostolilor Săi: "*Dar Mângâietorul, Duhul Sfânt, pe care-L va trimite Tatăl, în numele Meu, Acela vă va învăţa toate şi vă va aduce aminte despre toate cele ce v-am spus*" (In. 14,26). Aşadar, Apostolii transmit mai departe, oral sau scris, ceea ce au învăţat de la Mântuitorul prin Duhul. Iar ceea ce au scris mai târziu nu va fi decât o parte din ceea ce

*Prinzipien der orthodoxen Kirche*, în "Wahrheit und Verkündigung"; Michael Schumans zum 70 Geburstag, Band I, München - Paderborn - Wien 1967, p.420; **Pr. prof. dr. Mircea Basarab**, *Autoritatea Sfintei Scripturi în Biserica Ortodoxă*, în "Ortodoxia", 2, 1980, p.225; sau definiţia adoptată de Comisia interortodoxă în şedinţa de lucru de la Chambesy - Geneva (1971) care a definit inspiraţia ca o "*acţiune particulară a Sf. Duh asupra conştiinţei credinciosului, a spiritului său care face ca acesta - în deplinătatea facultăţilor sale şi manifestându-se activ - vorbind, scriind şi compunând - să devină un mijloc de comunicare a descoperirilor provenind de la Dumnezeu, după veşnica Sa voinţă*", în "*Ortodoxia*", nr. 1, 1972, p.145.



au predicat oral sub asistenţa şi înrâurirea Duhului. Deci şi ceea ce au aşternut pe hârtie era tot de la Duhul.[116]

Referitor la caracterul de scrieri inspirate a cărţilor Noului Testament, Sf. Ap. Pavel îi scria lui Timotei: "*Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu şi de folos spre învăţătură, spre mustrare, spre îndreptare, spre înţelepciunea cea întru dreptate desăvârşit, astfel ca omul lui Dumnezeu să fie bine pregătit pentru orice lucru bun*" (II Tim. 3, 16-17). Iar Ap. Ioan mărturiseşte clar în Apocalipsă că a fost îndemnat de însuşi Domnul să scrie ceea ce i s-a descoperit (Apoc. 1,11; 19,9).

Apostolii înşişi sunt conştienţi şi mărturisesc că misiunea şi activitatea lor, fie orală, fie scrisă, se desfăşoară sub auspiciile puterii divine, aşa cum le-a promis Mântuitorul, care îi întăreşte şi îi luminează. În acest sens, Sf.Ap. Pavel scrie Efesenilor: "*Prin descoperire mi s-a dat această taină, precum pe scurt apucai a vă scrie. De unde citind, puteţi să cunoaşteţi priceperea mea în taina lui Hristos, care nu s-a făcut cunoscută fiilor oamenilor din alte veacuri cum s- a descoperit acum Sfinţilor Săi Apostoli şi Prooroci prin Evanghelie*" (Efes.3,3-5). În epistola către Galateni, Sf. Pavel afirmă că Evanghelia sa nu este de obârşie omenească "*pentru că n-am primit-o, nici n-am învăţat-o de la om, ci prin descoperirea lui Iisus Hristos*" (Gal.1,12). La fel le scrie Corintenilor: "*Ci nouă ni le-a dezvăluit Dumnezeu prin Duhul Său, fiindcă Duhul toate le cercetează, chiar şi adâncurile lui Dumnezeu*" (I Cor. 2,10-13).

"*Aşadar, ne înfăţişam în locul lui Hristos, ca şi cum Dumnezeu v-ar îndemna prin noi*" (II Cor.5,20); precum şi Tesalonicenilor: "... *luând voi cuvântul ascultării de Dumnezeu de la noi, nu aţi luat cuvânt omenesc, ci precum este adevărat, cuvântul lui Dumnezeu, care şi lucrează întru voi cei ce credeţi*" (I Tes. 2,13). Iar Sf. Petru spunea: "... *prin cei ce întru Duhul Sânt trimis din cer v-au*

[116] Vezi şi **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.759-760.

*propovăduit Evanghelia*" (I Pt.1,12). Aşadar, mărturia Noului Testament este evidentă în sensul că: 1). mesajul transmis de Apostoli este cuvântul lui Dumnezeu şi 2).că a produs un efect asupra celor ce l-au auzit şi au crezut în el. Convins de autoritatea cuvântului său, ca şi cuvânt al lui Dumnezeu, Sf. Pavel mai scrie tesalonicenilor: "*Dacă vreunul nu ascultă de cuvântul vostru prin epistolă, pe acela să-l însemnaţi şi să nu mai aveţi cu el nici un amestec, ca să-i fie ruşine*" (II Tes. 3,14).

Colecţia epistolelor Sf.Ap. Pavel a ajuns să facă parte din canon la o dată timpurie, deoarece în epistola sobornicească II Petru 3,15-16 autorul face aluzie la această colecţie ca la un grup de scrieri care trebuie să fie acceptate ca şi "*celelalte Scripturi*". Faptul că unii "*neştiutori şi nestatornici le răstălmăcesc*" dovedeşte autoritatea acestor scrieri ca fiind dumnezeieşti şi care merită toată atenţia ca unele ce sunt canonice.[117]

Dar caracterul inspirat al cărţilor Sfintei Scripturi o dovedesc şi mărturiile externe, venite din partea Sfinţilor Părinţi şi scriitori ai Bisericii. În acest sens, **Sf. Atanasie cel Mare** scria: "*fiilor, toată Scriptura noastră, atât cea veche, cât şi cea nouă, este insuflată de Dumnezeu şi de folos este pentru învăţătură, după cum este scris*".[118] În aceleaşi cuvinte s-a exprimat despre caracterul inspirat al Scripturii şi **Sf. Ioan Damaschin**: "*toată Scriptura este de Dumnezeu insuflată şi foarte folositoare*".[119] **Sf. Ioan Gură de Aur**, accentuând faptul că Dumnezeu este autorul principal al cărţilor sfinte, scria: "*Scripturile sunt scrisorile pe care Dumnezeu le-a trimis oamenilor*".[120]

Vorbind de colaborarea divino-umană la scrierea Scripturii, **Fer. Augustin** avea să scrie şi el despre caracterul inspirat al cărţilor

[117] **Merril C. Tenney**, *op.cit.*, p.368.
[118] **Sf. Atanasie cel Mare**, *Epistola către Marceliu*, Migne, P.G., 26,422.
[119] **Sf. Ioan Damaschin**, *Despre credinţă*, Migne, P.G., 94, 1175.
[120] **Sf. Ioan Hrisostom**, *Omilia a II-a la Geneză*, Migne, P.G., 62, 28.



Scripturii: "*Când aghiografii au scris ceea ce* ***le-a arătat şi le-a spus*** *Iisus Hristos, trebuie să ne păzim de a obiecta că El însuşi n-a scris aceasta... fiindcă tot ceea ce El a voit ca noi să citim despre lucrurile şi cuvintele Sale, El le-a poruncit ca la nişte mâini să scrie*".[121] În acelaşi sens se exprima şi **Sf. Irineu** când spunea că "*Scripturile sunt desăvârşite, deoarece cuprind graiul Cuvântului lui Dumnezeu şi al Duhului Lui*".[122]

Dar inspiraţia scrierilor Noului Testament mai rezultă şi din cel puţin încă trei motive:

- *din conţinutul lor intrinsec*, sau din *hristocentrismul* lor - toate având ca subiect central persoana şi lucrarea Mântuitorului Hristos. Evangheliile sunt schiţe biografice, Faptele Apostolilor relatează efectele istorice ale lucrării Sale mântuitoare, epistolele având un conţinut doctrinar teologic şi practic ce emană din raportarea noastră la persoana divino-umană a lui Iisus Hristos, iar Apocalipsa prezicând, în special, relaţia Lui cu viitorul eshatologic.

- *din efectele lor etice şi spirituale în viaţa omenirii.*

Toate scrierile redau şi inspiră gânduri umane, putând influenţa profund gândirea umană, dar o transformare ontologică a ei o pot realiza numai scrierile inspirate ale Noului Testament. Efectul lor spiritual, profund transformator de conştiinţe, l-a probat şi îl probează Biserica creştină de aproape 2000 de ani, în trăirea adevărului revelat de către creştinii identificaţi plenar cu Hristos şi cu Evanghelia Sa. Oricât de slabi ar fi creştinii în urmărirea idealurilor, ei s-au deosebit radical, în curgerea timpului, de lumea păgână, în mijlocul căreia trăiau, tocmai datorită puterii ce emana din adevărul cărţilor sfinte pe care le citeau.

[121] **Fer. Augustin**, *Despre acordul Evangheliilor*, Migne, P.L., 34, 1070, după **V. Prelipceanu**, *art.cit.*, p.474-475.
[122] **Sf. Irineu**, *Adversus haeresis*, 2,28,4, după V. Gheorghiu, *op.cit.*, p.762.

- *din mărturia istorică* a Bisericii creştine care va arăta valoarea atribuită acestor cărţi, în special în evoluţia formării canonului Noului Testament în primele patru secole creştine.[123]

## 2) Definitivarea încheierii canonului Noului Testament în primele 4 secole creştine

În marea lor majoritate, cărţile Noului Testament sunt scrieri ocazionale, unele fiind adresate anumitor comunităţi, altele unor persoane anume, iar altele având caracter enciclic. Toate au fost scrise aproximativ între anii 43-98.

Scrierile apostolice, în general, erau socotite de creştini un bun spiritual comun şi indispensabil, de aceea când apărea o scriere apostolică, indiferent de caracterul ei particular sau enciclic, comunităţile creştine principale încercau să o aibă în proprietatea lor, copiind-o. Era un titlu de cinste pentru o comunitate să aibă cât mai multe din scrierile apostolice.

Schimbul de epistole între diferite centre şi comunităţi creştine, este recomandat chiar de Apostolul Pavel. Iată ce scrie el Colosenilor: "*Şi după ce scrisoarea aceasta se va citi de către voi, faceţi să se citească şi în Biserica Laodicenilor, iar pe cea din Laodiceea să o citiţi şi voi*" (Col. 4,16) (adică epistola către Efeseni). Apoi epistola către Galateni a fost adresată tuturor "*bisericilor din Galatia*" (Gal. 1,2), iar epistola I către Corinteni "*credincioşilor din Corint şi tuturor care invocă numele Domnului nostru Iisus Hristos, în tot locul*" (I Cor. 1,2). Epistolele Sf. Petru sunt adresate bisericilor din cele 5 provincii ale Asiei mici (I Pt. 1,1; II Pt. 3,1); Iacob scrie "*celor 12*

[123] Amănunte în legătură cu aceste criterii de recunoaştere a inspiraţiei cărţilor sfinte ale Scripturii, a se vedea **M.C. Tenney**, *op.cit.*, p.366-368.



*seminţii din împrăştiere*" (Iac. 1,1), iar Apocalipsa este scrisă pentru cele 7 biserici ale Asiei proconsulare (Apoc. 1,11).

Această *râvnă creştină ne-a dat, aşadar, primele colecţii de cărţi* ale Noului Testament. Aşa se explică de ce Sf.Ap. Petru recomandă cititorilor săi scrierile Sf.Ap. Pavel (II Pt. 3,15-16) şi de ce Sf. Luca vorbea de mai multe încercări de a se scrie opere evanghelice până la el (Lc. 1,1)[124].

La sfârşitul sec. I, aproape simultan cu apariţia ultimei cărţi a Noului Testament, cel puţin în câteva centre mari ale Bisericii sunt colacţionate cele mai multe cărţi canonice. Acest lucru era important nu numai pentru păstrarea intactă a cuprinsului Evangheliei Mântuitorului, ci şi pentru îngrădirea falsurilor. De altfel, Sf. Apostoli se şi îngrijesc ca scrierile lor să nu poată fi falsificate sau înlocuite, indicând cititorilor semnele după care să le cunoască autenticitatea. În acest sens, Sf.Ap. Pavel scrie Tesalonicenilor: "*Salutarea cu mâna mea, a lui Pavel: acesta este semnul meu şi orice scrisoare aşa o scriu*" (II Tes. 3,17). Curierii scrisorilor aveau de asemenea mandatul de a garanta originea lor apostolică.

Pe aceste temeiuri s-a clădit concluzia că la sfârşitul sec. I a fost încheiat canonul Noului Testament, canon normativ pentru toate comunităţile[125].

Părinţii apostolici, Sfinţii Părinţi şi scriitori bisericeşti din sec. II-IV, prin folosirea şi citarea cărţilor Noului Testament în argumentarea multor idei din operele lor, nu fac altceva decât să întărească această concluzie. Iar dacă în sec. II-IV s-a pus uneori în discuţie canonicitatea unor cărţi, aceasta nu s-a făcut decât din raţiuni pur personale sau prudenţă exagerată în apărarea adevărului creştin. În sec. IV de altfel, Biserica se şi pronunţă oficial, în câteva Sinoade

[124] Cf. *Studiul Noului Testament*, p.14.
[125] *Ibidem*.

locale, asupra numărului cărţilor canonice, ale colecţiei Noului Testament.

Care a fost calea şi procedura pe care au folosit-o singularele şi izolatele comunităţi şi biserici creştine ale creştinismului primar, ca să intre în posesia cărţilor sfinte ale Noului Testament, este foarte greu astăzi, din lipsă de informaţii clare, a se demonstra. Totuşi precizarea, care dintre reprezentanţii bisericilor veacurilor primare le cunosc, le utilizează şi le citează în scrierile lor ca şi cărţi sfinte, poate creiona într-un fel, chiar şi sumar, drumul pe care l-a luat istoria culegerii acestor cărţi sfinte într-o colecţie de cărţi canonice.

În general, canonul Noului Testament nu s-a format, aşa cum s-ar putea crede, prin adiţionare, ci prin *eliminare*.[126] La începutul sec. al II-lea, au mai fost alcătuite nu numai Evanghelii şi Fapte apocrife, ci şi un mare număr de alte scrieri creştine, precum cele ale Părinţilor apostolici, care, chiar dacă nu puteau avea pretenţia plasării la origini, nu aveau totuşi în principiu o autoritate inferioară faţă de cea a scrierilor care fac azi parte din Noul Testament.

Elaborarea canonului Noului Testament a fost deci rodul unui proces derulat, până la fixarea finală, de-a lungul mai multor secole.

Faptul decisiv îl constituie însă apariţia *ideii* de canon. Acest important moment e plasat în jurul anilor 140-150, atunci când Biserica a ajuns la convingerea că nu mai putea controla de una singură tradiţiile ce se înmulţeau necontenit. În acest context, ea a supus orice tradiţie unei norme superioare, *tradiţia apostolică* fixată în scrieri precis determinate, singurele deţinătoare ale valorii canonice.

Iată motivul pentru care caracterul apostolic atribuit unei scrieri a influenţat alegerea făcută. În anumite cazuri, pentru a putea introduce în canon o carte ce nu avea drept autor un apostol, a fost necesar să se stabilească ulterior o relaţie între acesta şi un apostol. Se poate afirma în acest sens că, de fapt, conceptul de "canon" derivă în

[126] Cf. **Oscar Cullmann**, *Noul Testament*, Bucureşti 1993, p.179.



mod direct din cel de "apostol".[127] În cadrul Bisericii, apostolul are o funcţie unică, irepetabilă: el e martor *ocular*. Ca urmare, doar scrierile care aparţineau unui apostol, ori ucenicului unui apostol au fost socotite ca şi garanţii ale purităţii mărturiei creştine.

Canonul nu s-a format, totuşi, ca urmare a unei serii de decizii precise. Cărţile admise ulterior s-au *impus de la sine* membrilor Bisericii; atunci când se compară, spre exemplu, conţinutul celor 4 Evanghelii cu cel al evangheliilor apocrife, trebuie admirată siguranţa aprecierii creştinilor din acele timpuri, siguranţă în care teologia vede lucrarea Duhului Sfânt, prezent atât în aceste scrieri, cât şi în viaţa comunităţilor care le receptau.[128]

### *a). Canonul Noului Testament la Părinţii Apostolici*

O primă mărturie despre un "canon" al Noului Testament la sfârşitul veacului I şi începutul celui de al doilea este aceea a unuia dintre cei mai vechi reprezentanţi ai bisericii Orientale din Palestina sau Alexandria, şi-anume **Barnaba**. În jurul anului 96 d.Hr. acesta scrie o *epistolă*[129], foarte citită în biserica veche. Din cuprinsul ei se poate observa că autorul cunoaşte Evanghelia lui Matei, pe care o citează (Mt. 2,14)[130], şi se pare, că şi pe cea a lui Ioan, apoi Faptele Apostolilor, epistolele Sf. Pavel către Romani, Efeseni, Filipeni, pastoralele, Evrei, Iacob, I-II Petru şi Apocalipsa. Autorul nu le înşiră cu numele, dar face aluzii la citate din ele.[131]

[127] *Ibidem*, p.180.

[128] *Ibidem*.

[129] Vezi traducerea românească a acestei epistole în PSB, vol. I, Bucureşti 1979, p.109-139.

[130] Cf. **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.427.

[131] Nu se fac referiri precise în Epistola lui Barnaba la Evanghelia după Marcu şi Luca sau epistolele I-II Corinteni, Galateni, I-II Tesaloniceni, Coloseni, ş.a., dar nu pentru că nu le-ar fi cunoscut, ci simplu, pentru faptul că probabil nu va fi fost

O altă mărturie, între primele, despre existența unei colecții a cărților sfinte ale Noului Testament în epoca Părinților apostolici, o găsim la **Sf. Ignatie**, ucenic al Apostolului Ioan, care vorbește în scrierile sale[132] despre εὐαγγέλιον și ἀπόστλοι, pe care le pune alături de "Lege" și "Prooroci"[133]. Ce a înțeles el prin aceste cuvinte rezultă din citatele folosite de Părinții Apostolici contemporani lui: Sf. Varnava, Sf. Policarp și Sf. Clement Romanul, care în scrierile lor citează din cele patru Evanghelii, din Faptele Apostolilor, din aproape toate epistolele pauline și din epistola I Petru. Toate aceste citate sunt însoțite de formulele: "*Sfânta Scriptură zice*" sau "*Scriptura zice*".

Dar poate cel mai vechi document care citează vreuna din cărțile Noului Testament a fost "*Epistola I către Corinteni*" a lui **Clement Romanul**, datată în jurul anului 90 d.Hr.[134], scrisă de la Roma și inclusă în Codex Alexandrinus, și care cuprinde citate din Evrei, I Corinteni, Romani și Evanghelia după Matei.

Trebuie să mai amintim și faptul că **Policarp din Smirna** în *Scrisoarea sa către Filipeni*[135] arată că el cunoștea bine Evangheliile după Matei și Luca, epistolele pauline (I-II Corinteni, Romani,

nevoie să se refere la ele în argumentarea tezei pe care o trata. (Vezi **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.770-771).

[132] După ce Ignațiu conduce biserica din Antiohia timp de 40 de ani, pleacă la Roma unde suferă moarte de martir. În drum spre Roma scrie 7 epistole pentru Bisericile din Efes, Magnesa, Tralles, Roma, Filadelfia, Smirna și una către Polycarp, episcopul Smirnei. În această epistolă, Ignațiu citează din Evanghelii, mai puțin din Marcu, din epistolele pauline, Iacob, I-II Petru, I-II Ioan, Apocalipsa. (Vezi **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.771; **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.425; O traducere în românește a acestei epistole, vezi PSB, vol. I, trad. și note de **D. Fecioru**, București 1979, p.145-191).

[133] Cf. **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.771.

[134] Vezi **Dicționar biblic**, p.180 și **Merril C. Tenney**, *op.cit.*, p.369.

[135] Scrisoarea sau Epistola către Filipeni, scrisă de Policarp de Smirna se crede tot mai mult că a fost compusă din două scrisori, scrise la date diferite și anume, cap. 13-14, cca. 115 d.Hr., iar restul, cca. 135 d.Hr. (Vezi **Dicționar biblic**, p.180).



Galateni, Efeseni, I-II Timotei, Coloseni, Evrei), citând și din I Petru și I Ioan.[136] Fiind ucenic al Ap. Ioan și un bun prieten a lui Ignațiu din Antiohia, care utilizează mult Evanghelia după Ioan, este foarte probabil ca și Policarp să o fi cunoscut. Motivul pentru care nu citează din ea, nu este cunoscut.

Un alt repezentant al Bisericii din Asia Mică este **Papias**, episcopul de Hierapolis din Frigia, ucenic și el al Ap. Ioan și prieten cu Polycarp.[137] Din lucrarea sa "λογίων κυριακῶν ἐξήγησις" în 5 volume, în care a încercat să adune știrile despre cuvintele și faptele Mântuitorului, care mai circulau pe atunci și care nu erau fixate în scris în scrierile apostolice, potrivit fragmentelor care s-au mai păstrat din ea la Eusebiu de Cezareea, se poate observa că Papias avea cunoștință despre Evangheliile după Matei, Marcu și Luca, precum și de Faptele Apostolilor și epistolele catolice.[138]

Într-un manuscris păstrat în Biblioteca vaticană din Roma, din sec. al IX-lea, există și o importantă mărturie a lui Papias și despre Evanghelia după Ioan.[139]

[136] Vezi **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.426-427. Vezi traducerea acestei scrisori și citatele din cărțile amintite în cele 14 capitole ale Scrisorii, în PSB, vol. I, trad. și note de D. Fecioru, București 1979, p.208-214.

[137] "Papias ascultase pe Evanghelistul Ioan și-l însoțise pe Policarp" (**Cf. Irineu**, *Contra ereziilor*, V, XXXIII, 4, după **Eusebiu de Cezareea**, *Istoria...*, p.142, nota 164).

[138] Cf. **Eusebiu de Cezareea**, *op.cit.*, cartea a 3-a, XXXIX, 15-16, p.144; vezi amănunte la **Bruce H., Metzger**, The Canon of the New Testament. Its Orogin, Developments and Significance, Oxford 1987, p. 51-56 și **Ulrich H. J. Körtner**, Papias von Hierapolis. Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums, Göttingen, 1983.

[139] Cf. **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.772. Aceeași mărturie a lui Papias despre Evanghelia lui Ioan o găsim și în manuscrisul fol. 44 din biblioteca regală din Stuttgart. În această mărturie se mai spune că Ioan însuși a dictat lui Papias evanghelia și că l-a folosit pe Marcion. (Cf. **Th. Zahn**, *Einleitung in das Neue Testament*, 1906, p.166).

În Biserica de Apus, o mărturie însemnată despre existența canonului Noului Testament, în acest timp, este cea a lui **Clement, episcopul Romei**.[140] În jurul anului 95 d.Hr. Clement adresează o epistolă Bisericii din Corint[141], în care îi invită pe corinteni să citească epistolele Ap. Pavel adresate lor în urmă cu aproximativ 40 de ani și în care vor găsi soluții necesare pentru stingerea diferendelor dintre ei, cuvintele Apostolului fiind "duhovnicești". În ea găsim aluzii și la citate din Romani, I-II Corinteni, Galateni, Efeseni, Coloseni, I-II Timotei și Tit. De asemenea, se pot întâlni și "*multe idei și uneori chiar pasaje întregi din Epistola către Evrei*".[142]

Clement cunoaște și epistolele I-II Petru și Iacob. Nu face, în schimb, aluzii la scrierile lui Ioan Apostolul, probabil, din motivul, că el va fi scris înaintea acestuia[143]. În toate scrierile sale, Clement introduce citatele Scripturii cu cuvintele: "λέγει η γραφή" sau "καὶ ἕτερα δὲ γραφή λέγει".[144]

O lucrare mult citită în aceste timpuri a fost și scrierea anonimă scrisă cândva pe la începutul secolului II, undeva în Palestina sau Egipt, intitulată "*Învățătura celor 12 Apostoli*"

[140] Cf. **Eusebiu**, *op.cit.*, cartea a 5-a, VI, 2, p.196.

[141] Epistola este cuprinsă în Codex Alexandrinus (sec. V). (Vezi **Eusebiu**..., *op.cit.*, cartea a 3-a, XVI, nota 66, p.117). Epistola e tradusă și în românește în PSB, vol. I, trad. și note **D. Fecioru**, București 1979, p.37-104.

[142] Cf. **Eusebiu**, *op.cit.*, cartea a 3-a, XXXVIII, 1, p.141. În acest capitol Eusebiu de Cezareea atribuie paternitate paulină Epistolei către Evrei, iar pe Clement îl socotește unul dinte posibilii traducători ai acesteia: *"... ea (epistola către Evrei) a fost socotită ca făcând parte din operele Apostolui Pavel, căci acesta adresându-se în scris evreilor trebuia să o facă în limba maternă, iar de traducerea ei s-ar fi îngrijit fie Evanghelistul Luca, fie Clement despre care vorbim. Ultima părere ar fi cea probabilă din pricina asemănării stilistice dintre Epistola către Evrei și cea a lui Clement, precum și din pricina înrudirii ideilor din ambele scrieri".*

[143] **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.773.

[144] Vezi **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.427.



(διδαχή τῶν δώδεκα ἀποστόλων).[145] La baza celor două căi - calea vieții și a morții - despre care se vorbește în lucrare, stă respectarea sau nerespectarea principiilor noi de viață creștină de care vorbește Noul Testament, făcându-se aluzii la aproape toate scrierile. Mai puțin citate în lucrare sunt Evanghelia după Marcu, Filimon, I-III Ioan.[146]

Important de menționat pentru această perioadă sunt și alte două lucrări intitulate "*Epistola către Diognet*"[147] în care autorul își întemeiază expunerile sale pe cele scrise în "*lege și profeți*", precum și în "*Evanghelii și scrierile apostolice*", citându-se în mod special Evangheliile după Matei și Luca, precum și Romani, I-II Corinteni, Efeseni, Filipeni, I Timotei, Tit, I Petru și I Ioan[148], și "*Păstorul lui Herma*"[149], care face specială amintire de cartea Apocalipsei, cea care a servit de model autorului în compunerea scrierii.

Dacă rămân în epoca Părinților Apostolici, necitate anumite cărți ale Noului Testament, aceasta nu înseamnă că ele nu făceau parte din cele 2 grupe: Evanghelii și Apostol, ci numai că din ele nu s-au

[145] Amănunte în legătură cu lucrarea "*Didahia celor 12 Apostoli*", vezi PSB, vol. 1, București 1979, p.15-33.

[146] **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.773-774.

[147] Autorul ei este necunoscut, dar în cap. 11 al lucrării el se intitulează "învățăcel al apostolilor". (Vezi **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.774 și traducerea românească a epistolei în PSB, vol. 1, București 1979, p.331-347).

[148] *Ibidem*.

[149] Lucrarea a fost scrisă undeva lângă Roma sau poate chiar în Roma de un oarecare Hermes, frate al unui episcop pe nume Pius I (141-157) și face amintire de ea Sf. Irineu, care îl și citează în scrierea sa *Contra ereziilor* (Irineu, *Contra ereziilor*, IV, 20,2 - *Păstorul lui Herma*, trad. rom. în PSB, vol. 1, p.217-317). La sfârșitul epistolei către Romani, Sf. Pavel salută între alții și pe un oarecare Hermas (Rom. 16,14) pe care Origen îl identifică cu autorul scrierii "*Păstorul...*", dar care nu e sigură (Vezi **Origen**, *Scrieri alese*, partea a II-a, Exegeze la Noul Testament. Despre Rugăciune. Filocalia, în PSB, vol. 7, trad. Pr.prof. T. Bodogae, Pr.prof. N. Neaga, Zorica Latcu, București 1982, p.15 și 313 și Idem, *Scrieri alese*, partea a III-a, în PSB, vol. 8, p.275).

scos argumente în favoarea celor analizate în scrierile Părinților apostolici.

### *b). Apologeții secolului II și mărturiile lor despre colecția de cărți canonice ale Noului Testament*

Secolul II este epoca mărturiei apologeților creștini. Între cei ce au apărat cu râvnă și convingere învățătura credinței creștine, atât în fața iudeilor, cât și păgânilor, la loc de frunte se situează **Sf. Iustin Martirul și Filosoful**, grec de origine, din Siria[150].

În lucrările sale "*Dialogul cu iudeul Trifon*"[151] și cele două "*Apologii*"[152], Sf. Iustin arată că în fiecare duminică la serviciul cultic de la Biserică se citea τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν αποστόλων (memoriile apostolice), ἡ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν (cărțile profeților)[153].

Sf. Iustin înțelege prin "memoriile Apostolilor", așa după cum însuși afirmă, Sf. Evanghelii cât și Faptele Apostolilor[154]. El citează de mai multe ori în scrierile sale texte din Evangheliile sinoptice ca și γέγραπται ἐν τοῖς ἀπομνηονεύμασι τῶν ἀποστολῶν[155] și afirmă în mod

[150] O prezentare documentată a vieții operei teologice a Sf. Iustin Martirul, vezi **L.W. Barnard**, Justin Martyr, his Life and Thought, Cambridge 1967.

[151] Lucrarea "*Dialogul cu iudeul Trifon*" a fost tradusă și în românește în PSB, Apologeți de limba greacă, vol. 2, București 1980, p.89-259.

[152] Informații despre Iustin Martirul și Filosoful și lucrările sale vezi la **Eusebiu de Cezareea**, *op.cit.*, cartea a 4-a, VIII, 3-8; XI, 6-10; XVI; XVII; XVIII; cartea a 5-a, VIII, 9; XXVIII, 4. Cele 2 Apologii ale Sf. Iustin a fost tradusă și în românește, în PSB, vol. 2, București 1980, p.25-89.

[153] Vezi **Sf. Iustin Martirul și Filosoful**, *Apologia I, 66,3*, trad. rom. PSB, vol. 2, p.70 și **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.429.

[154] *Ibidem*.

[155] Cf. *Dialogul cu iudeul Trifon*, PSB, vol. 2, 101,3, p.211 și 104,1, p.216. Vezi și **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.429.



expres că aceste "memorii" au fost compuse de "Apostoli sau de urmașii lor"[156]. Între scrierile înțelese de el ca "memoriile Apostolilor", nu include operele Sf. Ioan (Evanghelia, epistolele sobornicești și Apocalipsa), dar este puțin probabil că Sf. Iustin să nu fi cunoscut scrierile Sf. Ioan. Explicația ar fi că, pentru tezele sale i-au slujit mai mult celelalte scrieri de care face amintire, și mai puțin ale Sf. Ioan[157]. Mai puțin citate rămân și unele epistole pauline și soborbnicești (Filimon, Efeseni, II Petru, I-II Ioan și Iuda)[158].

Ucenicul său **Tațian Sirianul**[159], devenit mai târziu, după ce părăsește creștinismul, întemeietorul sectei encratiților[160] compune pentru țara sa o "*Armonie a Evangheliilor*" cunoscută sub numele "*Diatesaronul lui Tațian*" sau "*Cele patru Evanghelii în una singură*"[161], din care rezultă o bună cunoaștere a celor patru Evanghelii canonice[162].

[156] *Ibidem*, 103,8. Iustin înțelege prin "urmașii Apostolilor" Evangheliile după Marcu și Luca, p.214.

[157] Așa explică **Prof. V. Gheorghiu** lacuna Sf. Iustin, vezi *op.cit.*, p.776.

[158] Vezi **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.429.

[159] Vezi **Eusebiu...**, *op.cit.*, 4, XVI. 7-9; XXIX. 1-7; 5, XIII. 1-8, XXVIII, 4; 6, XIII. 7.

[160] **Eusebiu de Cezareea** prezintă doctrina lor, astfel: "*așa-numiții "encratiți" predicau abținerea de la căsătorie, respingând vechea creație a lui Dumnezeu și osândind naiv pe cel ce a făcut pe bărbat și pe femeie în vederea nașterii de fii. Ei preconizau abținerea de la așa-numitele elemente însuflețite, prin care, în nemulțumirea lor față de Dumnezeu care a creat întreaga lume, tăgăduiau mântuirea celui dintâi om...*" (*op.cit.*, cartea a 4-a, XXIX. 2-5, p.178)

[161] Cf. **Eusebiu**, *op.cit.*, 4, XXIX.6.

[162] Cf. **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.432. Diatesaronul lui Tațian s-a bucurat multă vreme în biserica siriacă de mare autoritate, înlocuind evangheliile canonice. Abia Theodoret, episcopul din Cyrus, a pus capăt, la anul 423, acestei stări de lucruri, introducând iarăși în biserica siriacă, evangheliile canonice. (Cf. **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.777).

Într-o altă scriere a sa "*Cuvânt către Elini*", Taţian citează din Faptele Apostolilor şi din mai multe epistole pauline ca: Romani, I Corinteni, Efeseni, Coloseni, Tit şi Evrei[163].

Un reprezentant de seamă a bisericii siriace din a doua jumătate a sec. II, este **Teofil, episcopul Antiohiei Siriei**.[164]

El scrie în jurul anului 181 d.Hr. 3 cărţi adresate lui *Antolic*[165], o *Armonie a Evangheliilor* şi potrivit mărturiei lui Eusebiu şi lucrarea "*Împotriva ereziei lui Hermoghen*"[166], la alcătuirea căreia, folosind multe mărturii din Apocalipsă, Teofil citează în lucrările sale din Epistolele pauline: Romani, I Corinteni, Coloseni, pastorale şi Evrei, precum şi din epistolele catolice Iacob şi I-II Petru, numindu-le "*sfintele Scripturi ale autorilor inspiraţi*"[167].

O bogată activitate literară desfăşoară, în aceeaşi vreme, şi reprezentantul bisericilor din Asia Mică, **Meliton, episcopul de Sardes**.[168] În anul 176 înaintează împăratului Antoniu Piul[169] o *Apologie* pentru apărarea credinţei creştine, în care vorbeşte despre Sf. Scripturi, menţionând mai multe locuri din cele 4 Evanghelii, Faptele Apostolilor şi Apocalipsă, arătând că toate cele profeţite în Vechiul Testament s-au împlinit întocmai în timpul şi în persoana Mântuitorului Iisus Hristos. Se pare că în lista lucrărilor episcopului Meliton, prezentată de Eusebiu de Cezareea, se găseşte şi un

[163] Taţian nu citează şi epistolele către Timotei, pentru motive uşor de dedus, dacă ţinem seama de faptul că Sf. Pavel îi recomandă lui Timotei puţin vin pentru slăbiciunile lui trupeşti. (*Ibidem*).

[164] Cf. **Eusebiu**, *op.cit.*, 4, XXIV, p.174.

[165] Vezi aceste cărţi traduse şi publicate în româneşte în PSB, vol. 2, Bucureşti 1980, p.267-368.

[166] Cf. **Eusebiu**, *op.cit.*, 4, XXIV, p.174.

[167] Cf. **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.432.

[168] Cf. **Eusebiu**, *op.cit.*, 4, XXVI, 1, p.175; **W.G. Kümmel**, *Einleitung...*, p.433.

[169] Potrivit cronicii lui Eusebiu (la anul 170), Meliton, episcop de Sardes, a înaintat Apologia sa nu către Marc Aureliu, ci către Antoniu Piul. (Cf. **Eusebiu**, *op.cit.*, 4, XXVI, 1, nota 124, p.175).



comentariu probabil la cartea Apocalipsei, dacă acest lucru ar însemna lucrarea cu titlul "*Despre diavol şi Apocalipsa lui Ioan*"[170].

O mărturie importantă despre canonul cărţilor Noului Testament, din prima jumătatea a sec. II, este şi aşa-zisul "*Canon" al lui Marcion, ereticul*, scris în jurul anului 144 d.Hr.[171] Marcion era originar din Sinope, din provincia Pont, unde tatăl său era episcop[172].

Datorită atitudinii sale exagerat antiiudaice, ajungând să respingă întreg Vechiul Testament, este aspru criticat şi exclus din Biserică. Pleacă la Roma în cele din urmă şi, nefiind nici acolo acceptat de Biserică, încearcă să organizeze o Biserică proprie căreia îi oferă o nouă Sf. Scriptură, un nou canon al Noului Testament, care să fie lipsit total de influenţe iudaice. "Canonul" său consta din *Evanghelia după Luca*, deşi a respins primele două capitole care vorbesc de naşterea din fecioară, din 10 epistole ale lui Pavel, excluzând epistolele pastorale şi Evrei. Lista lui începea cu Galateni, după care urma I-II Corinteni, Romani, I-II Tesaloniceni, Efeseni (pe care a numit-o Laodiceni), Coloseni, Filipeni şi Filimon.[173]

"Canonul" lui Marcion a stârnit o reacţie violentă în Biserică. Faptul că oponenţii lui s-au ridicat în apărarea cărţilor pe care el le-a respins, e dovada clară a autorităţii lor. Irineu l-a atacat violent, iar Tertulian a scris cinci cărţi împotriva erorilor lui.[174] În ce măsură, însă,

[170] Vezi această listă la **Eusebiu**, *op.cit.*, 4, XXVI, 2, p.175.

[171] Cf. **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.430.

[172] Amănunte despre Marcion şi activitatea sa, vezi **Eusebiu de Cezareea**, *op.cit.*, cartea a 4-a, XI.4-9; XIII.3-4; XIV.5-7; XXIX.2-3; cartea a 5-a, XVI.21 etc.

[173] Vezi **Merril C. Tenney**, *op.cit.*, p.371; **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.430-431; **K.Th. Schäfer**, *Marcion und die ältestem Prologe zu den Paulusbriefen, Kyriakon*, Festschr. J. Quasten I, 1970, p.135 urm şi **Pr.prof.dr. Ioan Coman**, *Patrologie*, vol 1, Bucureşti 1984, p.408-412.

[174] Vezi **I.G. Coman**, *op.cit.*, p.411

Marcion în mod cu totul intenţionat şi motivat a renunţat la cărţile Noului Testament pe care le aminteşte, este astăzi încă o enigmă.[175]

Canonul arbitrar stabilit de Marcion scoate în evidenţă 2 adevăruri: 1). cărţile pe care le-a inclus în "Canonul" său erau considerate indiscutabil autentice; 2). cărţile pe care le-a respins erau socotite canonice de marea majoritate a contemporanilor săi.

Pentru cunoaşterea extensiunii canonului Noului Testament în sec. II, în Biserica Apuseană, de o deosebită importanţă este *"Fragmentul Muratori"*, un manuscris latin căruia îi lipseşte începutul, aparţinător sec. VII, găsit în Biblioteca ambroziană din Milan şi editat pentru prima oară de învăţatul Ludovico Muratori în anul 1740.[176] Documentul a fost compus în sec. II, în jurul anului 170 d.Hr., de un autor necunoscut[177] iar pentru că limba lui prezintă multe greutăţi de

[175] Vezi **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.431.

[176] Unii teologi au atribuit acest manuscris lui Ipolit de Roma, dar s-a dovedit că atribuirea nu este întemeiată. (Cf. **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.435, şi **H. von Campenhausen**, *Die Entstehung der Christlichen Bibel*, 1968, p.284) - Ludovico Antonio Muratori, unul dintre cei mai mari istoriografi italieni şi învăţat renumit, s-a născut la 21 Oct. 1672 în Vignola. După ce intră în rândul clerului, devine în 1695 bibliotecar la Biblioteca Ambroziană din Milano. Cinci ani mai târziu (1700) trece în serviciul familiei princiare d'Este, la curtea din Modena, unde îndeplineşte până la moarte (23 ian. 1750) funcţiunile de arhivar şi bibliotecar. Amănunte despre prodigioasa şi variata sa operă; vezi în *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. VIII, 1935, call. 381 urm. După publicare fragmentul s-a bucurat de o atenţie deosebită din partea cercetătorilor, iar bibliografia referitoare la el este imensă. Un studiu de referinţă, în acest sens, este cel al lui **G. Bardy** în *Dictionnaire de la Bible*. Supplement, vol. 5, Paris 1957.

[177] În privinţa autorului s-au presupus, de-a lungul timpului, foarte multe ipoteze. Cel mai adesea, luat în calcul, ca autor al documentului a fost Hipolit al Romei (170-235). Împotriva acestei ipoteze s-au ridicat obiecţii, în primul rând, totala tăcere a documentului în privinţa epistolei către Evrei, de care Hipolit este interesat, face amintire de ea, în scrierile sale, precum şi opinia autorului că Apocalipsa a fost scrisă înaintea epistolelor pauline. A se vedea amănunte în legătură cu controversata problemă a autorului: **Th. Zahn**, *Miscellanea II*, Hypolitus, der



exprimare, se crede că e o traducere defectuoasă în latină a unui original grecesc.[178] Presupunerea este totuşi greu de dovedit. Fragmentul de document care s-a păstrat dă o listă a scrierilor Noului Testament împreună cu o descriere a originii şi conţinutului lor. Ceea ce reiese din această listă şi descriere este faptul că în sec. II, creştinii din Roma socoteau canonice: 4 Evanghelii, Faptele Apostolilor, 13 epistole pauline (epistola către Evrei nu este amintită), unele epistole catolice (mai puţin Iacob şi Petru) şi Apocalipsa. De cele ale lui Iuda şi Ioan, autorul afirmă că au putut să nu fie compuse de cei doi Apostoli, ci numai să le poarte numele pe nedrept, precum "Cartea Înţelepciunii lui Solomon", poartă numele lui Solomon.[179]

Fragmentul mai cuprinde şi scrierea *"Apocalipsa lui Petru"* şi în mod surprinzător *"Înţelepciunea lui Solomon"*. Este menţionat de asemenea *"Păstorul lui Herma"*, dar scrierea nu este considerată potrivită pentru închinăciune": *"in catholicam ecclesiam recipi non potest"*.[180] "El poate fi utilizat pe cont propriu, dar citirea lui în cadrul cultului divin este prohibită pentru că autorul acestei cărţi nu ţine nici de grupul profeţilor, al căror număr este complet şi nici de soborul

Verfasser des Muratorischen Kanons, în NKZ 32, 1922, p.417-436; **M.J. Lagrange**, Revue Biblique, XXV, 1926, p. 83-88 şi XLII, 1933, p. 161-186; **V. Bartlet** îl propune ca autor pe Meliton de Sardes; **J. Capman** încearcă să demonstreze că fragmentul a făcut parte din Hipotipozele lui Clement Alexandrinul. Vezi **Bruce H. Metzger**, *The Canon of the New Testament*, Oxford 1987.

[178] **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.434; **H. von Campenhausen**, *Die Entstehung...*, p.283. Mai recent **P. Henne** (La datation du Canon de Muratori, în *Revue Biblique* 1993, p. 54-75) a ajuns la concluzia că Fragmentul este de proveniență apuseană şi datează din sec. al II-lea. Amănunte în legătură cu vechimea, formatul, cuprinsul, importanţa fragmentului Muratori pentru Noul Testament, vezi **Diac. dr. Grigorie T. Marcu**, *Fragmentul Muratori*, Sibiu 1944.

[179] Cf. **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.435.

[180] *Ibidem*.

Apostolilor, cărora le-a fost încredințată culminația descoperirilor făcute de Dumnezeu oamenilor".[181]

Importanța acestui document constă, așadar, nu numai în mărturia pe care o dă despre existența în vremea aceea a unui concept aproape cuprinzător despre Canon, ci și pentru incertitudinile mărunte, referitoare la omiterea sau includerea unor scrieri care ulterior au fost respinse ca apocrife. Urmarea practică a includerii sau exlcluderii unor scrieri în canonul Noului Testament, a fost acceptarea sau neacceptarea citirii ca lecturi biblice la cultul divin a unor pericope din aceste scrieri, fapt care, cu timpul, pentru unii a devenit chiar un criteriu după care se putea distinge canonicitatea ori necanonicitatea unei scrieri.[182]

Listei cărților canonice enumerate de fragment îi lipsește începutul.[183] Fragmentul începe cu o propoziție neclară care face referire la Evanghelia după Marcu, următoarele amintind Evanghelia după Luca, despre care se afirmă că e a treia din șirul celor socotite canonice.[184] Sunt amintite în continuare Evanghelia după Ioan, unul din cei 12 Apostoli ai Domnului, precum și Epistolele sale. Despre Faptele Apostolilor se afirmă că sunt scrise tot de Luca pentru "preabunul Teofil", iar lipsa știrilor despre moartea lui Petru, sau călătoria Sf. Pavel în Spania, fragmentul o pune pe seama faptului că "Luca n-a fost martor ocular al acestora".[185] Referitor la epistolele Sf. Pavel, fragmentul Muratori mărturisește că însuși autorul lor arată cui, de unde și motivele pentru care scrie: Corintenilor le interzicea a

[181] Cf. **Gr.T. Marcu**, *Fragmentul...*, p.18.

[182] *Ibidem*, p.437.

[183] Unii specialiști nu exclud posibilitatea ca acel început să fi cuprins și cărțile Vechiului Testament. (Vezi **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.779).

[184] În cele precedente va fi fost vorba de Evangheliile după Matei și Marcu. (Cf. **W.G. Kümmel**, *Einleitung...*, p.435).

[185] "*Die Passio Petri und die Reise des Paulus von Rom. nach Spanien berichtet Lk nicht, weil er sie nicht miterlebt hat*". (Cf. **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.435).



provoca dezbinări; Galatenilor le interzice circumciziunea; Romanilor le scrie despre folosul scripturilor sfinte etc. Apostolul scrie ca și Ioan către 7 Biserici: Corint, Efes, Filipi, Colose, Galatia, Tesalonic și Roma. Corintenilor și Tesalonicenilor a fost nevoit să le scrie, pentru îndreptarea lor, a doua oară. Este menționat, de asemenea, și faptul că Apostolul a scris și unor persoane particulare, fiind amintite astfel epistolele către Filimon, Tit și două către Timotei[186].

În fragment mai este amintit și faptul că Sf. Paul ar fi scris încă două epistole, una către Laodiceni și alta către Alexandrini, aceasta din urmă pledând în favorul ereziei lui Marcion. Aceste epistole - spune Fragmentul - nu pot fi primite în "Biserica catolică" pentru că "*nu se poate amesteca mierea cu fagurele*".[187]

În afară de cărțile amintite, mai sunt considerate canonice și Epistolele lui Iuda, cele două ale lui Ioan (I-II Ioan) și Apocalipsa lui Ioan.

Trecerea sub tăcere a Epistolei către Evrei, de către autorul Fragmentului, se va fi datorat, probabil, faptului că Novațienii căutau să-și întemeieze rigorismul lor exagerat pe un loc rău înțeles din epistolă (6,4), la fel întâmplându-se și cu Epistola lui Iacob, care declară că "*credința fără fapte este moartă*" (2,26), iar Epistola a II-a a lui Petru, i se va fi părut îndoielnică datorită locului din 3,5.10 urm.[188] O traducere și o prezentare în detaliu a Fragmentului "Muratori" va fi expusă la sfârșitul acestui capitol, într-un *Excurs*, dedicat special acestei probleme.

[186] *Ibidem*. Vezi și **V. Gheorghiu**, *op cit.*, p.780.

[187] "*Falsche Paulusbriefe, die aus häretischen Kreisen stammen, wie die Briefe an die Laodicener oder Alexandriner, werden zurückgewiesen; man Könne nich Galle mit Honig mischen*". (Cf. **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.435; Vezi și **Gr.T. Marcu**, *Fragmentul...*, p.18).

[188] Vezi în amănunt tratată această problemă la **Th. Zahn**, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Leipzig und Erlangen, II, 1906, p.1-143; **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, pl.1 435-437; **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.781-782.

O ultimă mărturie a sec. II, despre canonul Noului Testament o oferă **Sf. Irineu, episcopul Lyonului** (+ 202), care şi-a câştigat cultura şi formaţia sa teologică în Răsărit.[189] În lucrarea sa *"Adversus Haeresis"*, Sf. Irineu dă dovezi clare că în vremea sa cele 4 Evanghelii erau un fapt axiomatic fiind comparate cu cele 4 colţuri ale pământului şi cu cele 4 vânturi ale cerului.[190] El citează adesea din Faptele Apostolilor şi afirmă, uneori în mod explicit, că citează Scriptura. Epistolele lui Pavel, Apocalipsa şi unele epistole catolice, deşi nu sunt citate în mod explicit ca Scriptură, sunt privite cu mult respect (în special primele două), în ele găsindu-se o sursă primară de doctrină şi autoritate la care trebuie să facem apel în caz de controverse. Impotriva aşa-zisei "cunoaşteri ezoterice" a adversarilor săi, Sf. Irineu pune accent pe tradiţiile Bisericii pe care le socoteşte de origine apostolică. În aceste tradiţii, Scripturile Noului Testament îşi au un loc de primă autoritate. Se cunoaşte, de asemenea, că el a respins cu hotărâre epistola către Evrei ca fiind nepaulină, amintind, la fel, mai puţin de Filimon, II Petru, III Ioan, Iacob şi Iuda.[191]

În concluzie, se poate afirma că apologeţii sec. II folosesc, ca fiind socotinte canonice aproape toate scrierile Noului Testament, cu excepţia epistolei către Filimon, şi III Ioan. Mai puţin folosite au fost epistolele către Evrei, II Petru, Iacob, Iuda şi Apocalipsa. Necitarea

[189] Irineu era originar din Asia Mică şi se pare că a avut ocazia ca să-l audă şi să-l cunoască pe Polycarp, episcopul Smirnei. (Vezi **Pr. Prof. I.G. Coman**, *op.cit.*, p.130-132 şi 148-150 şi **Eusebiu de Cezareea**, *Istoria bisericească*, 2, XIII-XIV; 3, XVIII.2-3; XXII.2-4; 4, VII.4-9; X-XI; XIV.1-2; XXIX.1-2; 5, XXIV.11-18; XXVI-XXVIII etc.).

[190] Este vorba, aşadar, de o "evanghelie în 4 forme" (εὐαγγέλιον τετραμόρφον). Numărul lor de 4 este prefigurat în viziunea apocaliptică a celor 4 fiare (Iezechiel 1,4 urm.; 10,14; Apoc. 4,6 urm.); în cele 4 legături pe care Dumnezeu le-a încheiat cu omenirea: Adam, Noe, Moise şi Hristos. (Cf. **Irineu**, *Adversus Haeresis*, III,II,2, după **Prof. dr. I.G. Coman**, *op.cit.*, p.27).

[191] **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.782; **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.433.



primelor două se explică prin conţinutul lor de mai mică importanţă, iar întrebuinţarea mai rară a celor din urmă se datora faptului că mulţi eretici pretindeau a-şi întemeia erorile lor pe citate din ele.[192]

## *Excurs: "Fragmentul Muratori"*

Originalul latin al "Fragmentului Muratori"[193] este însoţit de traducerea lui, publicată pentru prima oară integral în literatura biblică românească de specialitate.[194] Excursul va cuprinde şi câteva reflecţii pe marginea cuprinsului şi, în special, valorii Documentului Muratori în ceea ce priveşte atestarea canonului Noului Testament în sec. II. Iată textul fragmentului:

1. "Fragmentul Muratorium"

1. <...> quibus tamen interfuit et ita posuit.Ter-
[1]
tium evangelii librum secundum Lucam.
Lucas iste medicus, post ascensum Christi,
cum eum Paulus quasi itineris[195] studiosum
5 secum adsumpsisset, nomine suo
ex opinione conscripsit, dominum tamen nec ipse
vidit in carne, et ideo, prout assequi potuit,
ita et a nativitate Iohannis incipit dicere
Quartum evangeliorum Iohannis ex discipulis

[192] Vezi **W.K. Kümmel**, *op.cit.*, p.434; *Studiul Noului Testament*, manual..., p.16.

[193] Textul este preluat din **Bruce M.Metzger**, *The Canon of the New Testament. It's Origin, Development and Significance*, Oxford 1987, Anexa 4, Appendix, p. 305-307.

[194] Documentul a mai fost tradus după acelaşi text, de **Pr.Ioan Barbu** în teza sa de doctorat nepublicată încă, cu titlul *Istoria formării Canonuui Noului Testament până în secolul al IV-lea*, Bucureşti, 1999, p.219 urm.

[195] Astfel la **Th.Zahn**, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, vol.II, p. 139.

[2]

cohortantibus condiscipulis et episcopis suis, dixit: "Conieiunate mihi hodie triduo et quid cuique fuerit revelatum, alterutrum nobis ennaremus. "Eadem nocte revelatum Andreae ex apostolis, ut recognoscentibus cunctis Iohannes suo nomine cuncta describeret. Et ideo, licet varia singulis evangeliorum libris principia doceantur, nihil tamen differt credentium fidei, cum uno ac principali spiritu declarata sint in omnibus omnia de nativitate, de passione, de resurrectione, de conversatione cum discipulis suis ac de gemino eius adventu, primo in humilitate despecto[196], quod fuit, secundo in potestate regali praeclaro, quod futurum est. Quid ergo mirum, si Iohannes tam constanter singula etiam in epistulis suis profert dicens in semetipsum: *Quae vidimus oculis nostris et auribus audivimus et manus nostrae palpaverunt, haec scripsimus vobis.* Sic enim non solum visorem se et auditorem, sed et scriptorem omnium mirabilium Domini per ordinem profitetur. Acta autem omnium Apostolorum

[3]

sub uno libro scripta sunt. Lucas "optimo Theophilo" comprendit, quae sub praesentia eius singula gerebantur, sicuti et semota passione Petri evidenter declarat, sed et profectione Pauli ab urbe ad Spaniam proficiscentis. Epistulae autem Pauli quae a quo loco vel qua ex causa directae sint, volentibus intellegere ipsae declarant: primum omnium Corinthiis schismae haereses interdicens, deinceps Galatis circumcisionem, Romanis autem ordinem scripturarum, sed et principium earum esse Christum intimans prolixius scripsit, de quibus singulis[197] necesse est a nobis disputari, cum ipse beatus apostolus Paulus sequens predecessoris sui Iohannis ordinem non nisi nominatim septem ecclesiis scribat, ordine tali: ad Corinthios prima, ad Ephesios secunda, ad Philippenses tertia, ad Colossenses quarta, ad Galatas quinta, ad Thessalonicenses sexta, ad Romanos septima. verum Corinthiis et Thesalonicensibus licet pro correptione iteretur, una tamen per omnem orbem terrae ecclesia diffusa esse dinoscitur; et Iohannes enim in apocalypsi licet septem ecclesiis scribat, tamen omnibus dicit. Verum ad Philemonem unam et ad Titum unam et ad Timotheum duas pro affectu et dilectione, in honore tamen ecclesiae catholicae, in ordinatione ecclesiasticae disciplinae sanctificata sunt. Fertur etiam ad

[5]

Laodicenses, alia ad Alexandrinos Pauli nomine finctae ad haeresem Marcionis et alia plura, quae in catholicam ecclesiam recipi non

[196] *Ibidem.*

[197] *Ibidem*, după **B.Metzger**, *op.cit.*, p.306.

potest: fel enim cum melle misceri non congruit. Epistula sane Iudae et superscripti Iohannis duae in catholica habentur et Sapi-

[6]

70 entia ab amicis Solomonis in honorem ipsius scripta. Apocalypses etiam Iohannis et Petri tantum recipimus, quam quidam ex nostris legi in Ecclesia nolunt. Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe

[7]

75 Roma Hermas conscripsit sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre eius: et ideo legi eum quidem oportet, se publicare vero in ecclesia populo neque inter prophetas completo numero, neque inter

80 apostolos in fine temporem potest. Arsinoi autem seu Valentini vel Mi l tiadis nihil in totum recipimus; qui etiam novum Psalmorum librum Marcioni conscripserunt una cum Basilide Asiano Cataphrygum constitutore <...>

## 2. *<Fragmentul Muratori> traducere şi explicaţii la text*[198]

(1)....la care[199] oricum a participat şi astfel :e-a întocmit.[200]. În (2) al treilea rând cartea evangheliei după Luca. (3) Acest Luca,

[198] La traducerea şi explicarea textului am folosit spre comparare şi lucrarea **Pr.Ioan Barbu**, *Istoria formării...*, 221 urm. şi pe care o şi citez.

[199] Termenul quibus se referă desigur la predicile Sfântului Apostol Petru.

[200] Textul se referă la Sf.Marcu cel care a aşternut în scris, în opera sa, o bună parte din activitatea kerigmatică a Sf.Ap.Petru.



medic, după înălţarea lui Hristos, (4-5) după ce Pavel l-a luat cu sine ca pe unul instruit în drept[201] (6) a compus-o în numele său[202], după părerea conformă tradiţiei[203] (6-7). Totuşi el însuşi nu l-a văzut pe

[201] Expresia *"quasi ut iuris studiosum"* a fost înţeleasă şi interpretată în mod diferit de către specialişti. În acest sens **A. Harnack** (în *Sitzungeberichte der königlich Preussichen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1903, p. 213), care a reţinut *iuris*, a indicat că în limbajul tehnic al dreptului roman expresia s-ar putea referi la un asesor sau expert în legi, care a fost în serviciul unui demnitar roman. Deşi această titulatură era frecventă înainte de vremea *Digestelor* lui Iustinian (publicate în 533), astfel încât a putut fi la îndemâna traducătorului *Fragmentului*, nimeni nu a emis nici o ipoteză sintagmei greceşti pe care o traduce - acceptând, bineînţeles, că acest canon a fost scris iniţial în greceşte. O ipoteză în sprijinul interpretării lui Harnack este aceea a lui **Joseph Lamarié** care, în *Saint Chromace d'Aquilée, témoin du Canon de Muratori*, Revue des Études Augustiniennes, XXIV (1978), pp.101-102, este de părere că textul latin al Fragmentului pare să fi constituit o sursă pentru Chromaţiu de Aquileea, care, în *Comentariul* său *La Matei* (scris între 398 şi 407), vorbeşte despre Luca mult mai clar decât *Fragmentul*, astfel: *"Lucas quoque Dominum in carne non vidit, sed quia eruditissimus legis erat quippe qui comes Pauli apostoli in omnibus fuit, instructus gratia Dei ipse apostolorum Acta diligentur exposuit et evangeliam nomine suo conscripsit."* Vezi **Bruce B. Metzger**, *op.cit*, p. 305, care prezintă şi alte variante de interpretare şi **Ion Barbu**, *op. cit.*, p. 222.

[202] Cât priveşte expresia "nomine suo" **M.J. Lagrange**, în *Le canon d'Hippolite et le fragment de Muratori*, Revue biblique, XLII (1933), Paris, p. 173, nota 3, e de părere că Luca nu ar fi putut scrie Evanghelia în numele său, *suo* referindu-se la nominativul cel mai apropiat *(Paulus)*, iar pe *nomine* îl transcrie în *numine*, traducând "cu asentimentul său" (al lui Pavel). Ipoteza nu pare azi cea mai acceptabilă.

[203] *ex opinione*, "după părerea generală", adică potrivit tradiţiei, întrucât expresia este folosită aici ca echivalent al lui ἐξ ἀκοῆς = "din auzite, prin tradiţie". Lagrange socoteşte că *ex opinione* se referă la părerea lui Luca, traducând *nomine (=numina) suo ex opinione conscripsit* "a scrie cu asentimentul său (al lui Pavel), ceea ce le (subînţeles Luca) socotea de cuviinţă". Zahn înlocuieşte *ex opinione* cu *ex ordine*, echivalent al lui καθεξῆς = "la rând, unele după altele", "rând pe rând", "succesiv" (cf. Luca I, 3). (Vezi **I. Barbu**, *op.cit.*, p. 222).

Domnul în trup şi, de aceea, pe cât a putut dobândi[204], (8) aşa a şi început să spună[205] - de la naşterea lui Ioan. (9) A patra dintre evangheliile este a lui Ioan, (unul) dintre ucenici. (10) Fiind îndemnat (să scrie) de către ucenicii[206] şi episcopii[207] săi (11) (le-)a zis: "Postiţi împreună cu[208] mine trei zile, de astăzi, şi ceea ce (12) ni se va fi descoperit fiecăruia (12-13) să povestească fiecare dintre noi celorlalţi". În aceeaşi noapte (14) i s-a descoperit lui Andrei, (unul) dintre apostoli, (15-16) ca Ioan să le consemneze pe toate, în numele său, cu asentimentul tuturor. Şi de aceea, deşi (17) în fiecare carte a evangheliilor se învaţă lucruri diferite, (18) totuşi nimic nu risipeşte din credinţa credincioşilor, (19-20) de vreme ce în toate sunt proclamate de către un singur şi stăpânitor Duh, toate cele despre (21) naştere, despre pătimire, despre înviere, (22) despre convieţuirea cu ucenicii săi (23) ca şi despre îndoita sa venire, (24) mai întâi disprețuit în umilinţa, ceea ce s-a întâmplat, (25) a doua oară în strălucirea puterii împărăteşti, (26) cea ce are să se întâmple. Aşadar ce este (27) de mirare dacă Ioan înfăţişează cu atâta consecvenţă (28) fiecare eveniment trăit chiar şi în epistolele[209] sale, (29) zicând despre sine: *Ceea ce am văzut cu ochii* (30) *noştri şi am auzit cu urechile, iar mâinile* (31) *noastre au pipăit, acestea vi le-am scris*. (32) Căci astfel el se declară nu numai privitor şi ascultător, (33) ci şi scriitor al tuturor minunilor Domnului la rând. (34) Însă faptele tuturor Apostolilor (35)

[204] *assequi*, să dobândească informaţii, să priceapă.

[205] *dicere*, să relateze, să descrie.

[206] Prin termenul *condiscipulis* nu trebuie înţeleşi ceilalţi apostoli, pentru că mai jos va apărea Andrei cu acest nume. "Condiscipolii" sunt deci ucenicii lui Ioan între ei. (Ibidem, p. 223).

[207] episcopii sunt cei cărora li se adresează Ioan în Apocalipsă şi al căror conducător este.

[208] Συννηστεύειν apare însă la Sfântul Iustin, *Apol* I, 61, 2; PSB, 2, p. 66.

[209] Pluralul *epistulis* indică cel puţin două Epistole ale Sfântului Ioan.



au fost scrise într-o singură carte.[210] Luca redactează (36) pentru "prea-alesul Teofil"[211] toate cele ce se petreceau (37) în prezenţa lui, după cum arată lămurit, lăsând la o parte şi pătimirea lui Petru, (38) dar şi plecarea lui Pavel din oraş[212] (39) când a pornit spre Spania. Iar epistolele (40) lui Pavel, care, din ce loc sau din ce pricină sunt trimise, (41) ele însele o arată lămurit celor ce vor să înţeleagă: (42) înainte de toate Corintenilor, interzicând ereziile schismei, (43) apoi Galatenilor[213] - circumciziunea, (44-46) iar Romanilor le-a scris mai pe larg evidenţiind ordinea[214] scripturilor, dar şi că Hristos este temeiul[215] acestora. Despre fiecare dintre acestea (47) trebuie să discutăm, de vreme ce însuşi fericitul (48) apostol Pavel, urmând rânduiala predecesorului său (49) Ioan[216], nu scrie pe nume decât la şapte (50) biserici, în ordinea aceasta: către Corinteni, (51) prima, către Efeseni, a doua, către Filipeni, a (52) treia, către Coloseni, a patra, către Galateni, (53) a cincea, către Tesaloniceni, a şasea, către Romani, (54) a şaptea. Însă deşi pentru Corinteni şi pentru (55) Tesaloniceni înnoieşte (epistolele) pentru îndreptare, (56-57) este binecunoscut totuşi că există o singură Biserică răspândită pe tot cuprinsul pământului; căci şi Ioan în (58) Apocalipsă, deşi scrie la şapte biserici, (59) totuşi vorbeşte tuturor. Într-adevăr, (Pavel i-a scris) lui Filimon, una, (60) şi lui Tit, una şi lui Timotei două, din (61)

[210] Dacă pentru Domnul sunt enumerate patru cărţi (Evangheliile), pentru toţi apostolii este admisă o singură carte (Faptele), presupunând respinse apocrifele de tipul *Faptele lui Pavel*.

[211] Cf. Luca I, 3.

[212] Este vorba de Roma.

[213] Litera *b* din textul latin înainte de "Galatenilor" poate aparţine cuvântului anterior "Corintenilor" (πρὸς Κορινθίους) cf. **B. Metzger**, *op.cit.*, p. 306, nota 6.

[214] În Romani nu este menţionată ordinea cărţilor Vechiului Testament.

[215] *Principium*, autorul vede în Hristos raţiunea supremă şi iniţială a Vechiului testament, afirmând prin acesta superioritatea celui Nou, cf. **M.J. Lagrange**, *op.cit.*, p. 175, nota 1.

[216] Cf. **B. Metzger**, *op.cit.*, p. 195.

afecţiune şi iubire, totuşi, spre slava Bisericii (62) universale au fost consacrate[217] în rânduiala (63) disciplinei bisericeşti. Circulă chiar (o epistolă) către (64) Laodiceni, alta, către Alexandrini, (65) născocite în numele lui Pavel, în (sprijinul) ereziei lui Marcion şi multe (66) altele, care nu pot[218] fi acceptate în Biserica universală: (67) căci nu e potrivit să fie amestecată fierea cu mierea.[219] (68) Desigur, epistola lui Iuda şi două mai sus menţionate ale lui Ioan (69) sunt îndătinate în Biserica universală; şi[220] Înţelepciunea (70) scrisă de către prietenii lui Solomon în cinstea acestuia. (71-72) Acceptăm şi Apocalipsa lui Ioan şi a lui Petru doar, pe care[221] unii dintre noi (73) nu o doresc citită în Biserică. Iar Hermas (74-76) a alcătuit *Păstorul* foarte de curând în vremile noastre, în oraşul Roma, pe când şedea pe scaunul bisericii oraşului Roma episcopul Pius, fratele (77) acestuia. Şi de aceea, desigur, se cuvine să fie citit; el (78) însă nu poate fi înfăţişat poporului în biserică nici între (79) profeţi, numărul (acestora) fiind complet, nici între (80) apostoli, vremurile acestora fiind la sfârşit. (81) Iar dintre cele ale lui Arsinous sau din cele ale lui Valentin sau

[217] *sanctificate*, în text apare *s-cificate*, pe care Zahn îl propune *significate*, dar abrevierea din text este mai frecvent utilizată pentru prima formă. Harnack, citându-l pe Origen, (XXXI in Luc.) spune că Pavel însuşi este cel care sfinţeşte Epistolele, cf. **M.J. Lagrange**, *op.cit*, p. 175, nota 6. Cf. **B. Metzger**, *op.cit*, p. 195.

[218] *non potest* în loc de *non possunt*, probabil o traducere literală din greacă, subiectul fiind la neutru plural. (Ibidem).

[219] Paronomaza, care poate fi sesizată şi în traducere, ca şi comparaţia, familiară latinilor, au constituit argumente în sprijinul celor care au afirmat că textul original ar fi fost în latină. Poate fi însă vorba de o adaptare a unui proverb grecesc sau poate că autorul a făcut o citare din (ori o aluzie la) textul grec al *Păstorului* lui Hermas (*Mand.* V, 1,2: "miere şi pelin amestecate"). (Ibidem).

[220] **T. Zahn** (*op.cit.*, vol.II, p. 66) şi alţii presupun şi aici omisiunea unei negaţii; ar fi, deci, de citit: "nu şi...". (Cf. Ibidem).

[221] *quam:* "pe care" - adică pe aceasta din urmă, referindu-se la *Apocalipsa* apocrifă a lui Petru.



Miltiades (82) nu primim absolut nimic; aceştia au compus chiar o nouă (83) carte a Psalmilor pentru Marcion, (84-85) împreună cu Bardides, întemeietorul asiatic al catafrigienilor <...>

### *3. Conţinutul şi semnificaţia "Fragmentului Muratori"*

Ceea ce se poate constata la o primă lectură a "Fragmentului" este că acest document nu este un canon în sensul strict al cuvântului, adică o simplă listă de titluri, ci este o formă de introducere în Noul Testament. Autorul nu întocmeşte numai un catalog al cărţilor acceptate de către Biserică drept autoritative, ci le discută, adăugând informaţii istorice şi reflecţii teologice. Aceste comentarii ne permit să tragem unele concluzii în privinţa modului în care autorul înţelege motivele şi normele care au stat la baza procesului de formare a canonului Noului Testament.[222] Prezentarea conţinutului Fragmentului este cea compusă în canonul Noului Testament.

#### *a) Cuprinsul Canonului Noului Testament după "Fragmentul Muratori"*

*- Evangheliile (aliniatele 1-33)*

Cu toate că Evanghelia după Matei nu apare explicit în *Fragment* - căruia îi lipseşte începutul -, putem fi siguri că ea a fost enumerată prima. De asemenea, ceea ce s-a păstrat din primul rând se referă la Sfântul Marcu, iar propoziţia mutilată trebuie să fi spus că acesta nu a fost martor ocular la toate cele pe care le consemnează, ci

[222] Pe larg la **Johannes Beumer**, *Das fragmentum Muratori und seine Rätsel*, Theologie und Philosophie, XLVIII (1973), pp. 534-550 şi la **Helmut Burkhardt**, *Motive und Maßstäbe der Kanonbildung nach dem Canon Muratori*, Theologische Zeitschrift, XXX (1974), pp. 207-211, după **Bruce M. Metzger**, *op.cit*, p. 196.

că le-a scris întemeiat pe mărturiile unuia sau mai multor martori oculari.[223]

Despre Sfântul Luca în schimb se spune fără rezerve că nu a fost martor ocular, dar că, "după Înălțarea lui Hristos", sub autoritatea Apostolului Pavel, al cărui colaborator a fost, a scris cea de a treia Evanghelie, începând cu relatarea nașterii Sfântului Ioan Botezătorul. În afară de faptul că Luca este denumit *medicus* (cf. Col. I, 1-4: Ὁ ἰατρός ὁ αγαπητός), cele mai multe informații despre el par a fi preluate din introducerea Evangheliei sale (Lc.I, 1-4).[224]

În ceea ce privește originea celei de a patra Evanghelii, în rândurile 9-16 ni se oferă o scurtă dar expresivă descriere: "Fiind îndemnat (să scrie) de către ucenicii şi episcopii săi (Ioan le-)a zis: "*Postiți împreună cu mine, (începând) de astăzi, (timp de) trei zile şi ceea ce ni se va fi descoperit fiecăruia (dintre noi) să ne povestim unul altuia". În aceeași noapte i s-a descoperit lui Andrei (unul) dintre apostoli, că Ioan (trebuie) să le consemneze pe toate, în numele său, cu asentimentul tuturor*". Afirmând despre Luca (r.6) şi despre Ioan (r. 15) că au scris, fiecare, "*în numele său (propriu)*", autorul *Fragmentului* vrea să spună că, deşi ei înşişi au fost autorii, nu au fost şi singurele autorități în privința celor consemnate în scrierile lor. În cazul lui Luca autoritățile sale par a fi Sfântul Pavel şi sursele menționate în prefața Evangheliei sale. În cazul lui Ioan însă, autoritatea divină şi umană este consemnată cu claritate: revelația divină şi aprobarea ucenicilor care îl urmau, intenția autorului documentului fiind aceea de a investi Evanghelia lui Ioan cu autoritatea comună a celor doisprezece Apostoli. Evanghelia lui Ioan încheie ca o concluzie explicită colecția Evangheliilor canonice, iar autorul *Fragmentului* accentuează semnificația deosebită a acestei Evanghelii, care a sintetizat învățătura celor doisprezece; celelalte Evanghelii - în perspectiva celor spuse de Luca - au dat mărturie despre tradiții particulare.[225]

[223] *Ibidem*.
[224] *Ibidem*.
[225] *Ibidem*. Vezi şi **I. Barbu**, *op.cit.*, p. 227.



*- Cartea "Faptele Apostolilor" (aliniatele 34-39)*

În ordinea firească urmează cartea faptele Apostolilor, redactată de Luca pentru "prea alesul Teofil" - apelativ preluat din Evanghelie. Afirmația "*faptele tuturor apostolilor au fost scrise într-o singură carte*" poate fi îndreptată împotriva lui Marcion, care îl identifica pe Sfântul Pavel cu singurul Apostol, sau poate fi o aluzie îndreptată împotriva numărului crescând - în acea vreme - al cărților apocrife de "Fapte ale Apostolilor". Totodată autorul confirmă faptul că Luca nu relatează orice lucru legat de Sfinții Apostoli, ci consemnează numai ceea ce a fost observat de el însuşi. De aceea Luca nu menționează nici martiriul lui Petru, nici călătoria lui Pavel în Spania.

*- Epistolele Sf.Ap.Pavel (rândurile 39-68).*

După Cartea "Faptele Apostolilor" urmează enumerarea a treisprezece Epistole ale Sfântului Apostol Pavel. Autorul afirmă că acestea au fost trimise bisericilor în următoarea ordine: Corinteni (I şi II), Efeseni, Filipeni, Coloseni, Galateni, Tesaloniceni (I şi II) şi Romani. Făcând un fel de paranteză autorul observă că, deşi Pavel scrie de două ori Corintenilor şi Tesalonicenilor pentru a-i îndrepta, el s-a adresat nominal numai la şapte biserici, urmând exemplul "predecesorului său Ioan"[226], din respect pentru el. Ioan, scriind celor şapte biserici în Apocalipsă, s-a adresat de fapt uneia singure, Bisericii Universale "răspândită pe tot cuprinsul pământului". Pe lângă acestea,

[226] Tregelles a tradus *prodecessoris* "mai sus amintitul" Ioan. Westcott a presupus că îl denumeşte pe Ioan ca fiind apostol înainte ca Pavel să devină la rândul său apostol. Stendahl a sugerat că pentru autorul *Fragmentului* inspirația profetică ar constitui criteriul principal al canonicității unei scrieri, mai înainte chiar de paternitatea apostolică. Cf. **B. Metzger**, *op.cit.*, p. 197, nota 18.

continuă autorul, Pavel a mai scris patru Epistole unor persoane particulare: câte una lui Filimon şi lui Tit şi două lui Timotei. Acestea au fost scrise "*din afecţiune şi iubire*", dar "*au fost consacrate spre slava Bisericii universale, în rânduiala disciplinei bisericeşti*".

Pe lângă aceste treisprezece Epistole originale, autorul remarcă existenţa a două scrieri care promovează erezia lui Marcion şi care au fost atribuite în mod fals lui Pavel. Acestea nu trebuie să fie primite în nici un caz de către Biserica Universală, căci "*nu e potrivit să fie amestecată fierea cu mierea*". Este vorba despre o epistolă către Laodiceni şi de alta către Alexandrini. Se ştie că epistola către Laodiceni amintită în Col. IV, 16 n-a fost altceva decât un exemplar al Epistolei canonice către Efeseni, că Marcion şi-a intitulat o versiune a sa la Efeseni - "către Laodiceni" şi că există o bine cunoscută (mai târziu) epistolă pseudo-paulină având acelaşi titlu. În privinţa epistolei "către Alexandrini" nu există nici un indiciu în plus care să ajute la elucidarea paternităţii acesteia. Mulţi cercetători au presupus că sub acest nume ar fi desemnată Epistola către Evrei, dar aceasta nu apare în nici o altă sursă ca fiind adresată Alexandrinilor, iar textul ei nu dovedeşte cu nimic că ar promova erezia marcionită. În stadiul actual al cercetărilor, cea mai satisfăcătoare soluţie oferită problemei epistolei "către Alexandrini" pare a fi aceea că autorul se referă la o scriere care nu a ajuns până la noi.[227]

*- Alte Epistole (aliniatele 68-71)*

În continuare *Fragmentul* menţionează Epistola lui Iuda şi două Epistole ale lui Ioan. S-a discutat mult dacă această formulare desemnează prima şi a doua Epistolă a lui Ioan, sau pe a doua şi a treia. Bruce Metzger este de părere că ar putea fi vorba de II şi III Ioan, întrucât autorul s-a referit deja la I Ioan atunci când a comentat

[227] *Ibidem*.



Evanghelia a patra, însă el nu exclude alte interpretări.[228] În acest sens Peter Katz[229] propune în loc de *duas in catholica*, cum de fapt apare în manuscris, să se citească *dua(e) sin catholica*: "două pe lângă (epistola) catolică" ("sobornicească"), corespunzând unui original grecesc care consemnează δύο σὺν καθολική. **C.F.D. Moule**[230] acceptă în principiu varianta latină, dar propune δυο πρὸς καθολικήν drept original.

Aşadar, dacă epistolele I şi II Ioan au fost traduse în latină separat de III Ioan, nu ne rămâne decât să presupunem că a existat o perioadă când în Biserica apuseană n-au fost în uz decât I şi II Ioan şi că *fragmentul Muratori* se referă la aceste două epistole.

În mod cu totul neaşteptat este citată în continuare, cartea "Înţelepciunii" "scrisă de către prietenii lui Solomon în cinstea acestuia"[231], socotită deci de către autorul *Fragmentului* un fel de scriere omagială. pentru a justifica expresia *ab amicis Salomonis* (rândul 70), unii teologi au sugerat că autorul manuscrisului a citit greşit expresia greacă ὑπὸ Φιλῶνος ("de către Filon"), cum au presupus că ar fi fost în original, interpretând-o drept ὑπὸ φίλων ("de către prietenii")[232]. Deci autorul Canonului l-a socotit pe Filon drept autor al cărţii cunoscute sub numele de "Înţelepciunea lui Solomon", opinie care, de altfel, a fost destul de răspândită în tradiţia apuseană.[233]

[228] Cf. *op.cit.*, p. 197.

[229] În *The Johannine Epistles in the Muratorian Canon*, Journal of Theological Studies, N.S., VIII (1957), p.273 şi urm.

[230] În *The Birth of the New testament*, London, 1962, p. 206, nota 1 (Cf. Ibidem).

[231] "*in honorem ipsius*" (rândul 70) nu trebuie raportat la Biserica Universală, cum presupune Harnack, nici la Înţelepciunea însăşi, cum o face Lagrange, ci la Solomon, cum afirmă **T. Zahn**; cf. **Campenhausen**, *op.cit.*, p. 241, nota 205, după **B. Metzger**, *op.cit.*, p. 198.

[232] A se vedea amănunte în acest sens, Ibidem.

[233] Cf. Fer Ieronim, *Praef. in Libros Salomonie*, P.L. XXVIII, col. 1308 (Ibidem). O sublimare a acestei idei în literatura românească. Vezi *Studiul Vechiului Testament,*

Rămâne o enigmă cauza includerii acestei cărți într-o listă a Evangheliilor şi Epistolelor creştine, a cărei soluționare, ori de câte ori a fost permisă, nu a fost niciodată pe deplin concludentă.

*- Apocalipse (aliniatele 71-80)*

Catalogul propriu-zis se încheie cu două apocalipse: a lui Ioan şi a lui Petru. Despre aceasta din urmă autorul documentului afirmă: "*unii dintre noi nu voiesc a fi citită în Biserică*". Această constatare dă de presupus că textul Apocalipsei, pus pe seama lui Petru era citit în adunările de cult ale vremii, dar nu era receptat în toate bisericile.

Documentul menționează în continuare lucrarea lui Hermas[234], plasat în secțiunea literaturii apocaliptice, probabil pentru că această scriere conține şi ea o serie de viziuni. Enumerarea ei în Canonul Muratori nu ne poate surprinde, întrucât s-a păstrat (fragmentar) şi în *Codex Sinaiticus* (secolul al IV-lea). Această carte a fost compusă de Hermas, "*foarte de curând în vremile noastre*". Deşi pasajul citat este obscur şi incoerent, el sugerează totuşi că *Păstorul* nu a fost scris în epoca apostolică şi de aceea nu ar trebui să fie citit la serviciul divin în relație cu profeții sau cu apostolii, dar, pentru prestigiul fratelui autorului, "*desigur se cuvine să fie citit*", probabil în adunări particulare sau la mici întruniri neoficiale.[235]

În secțiunea apocalipticii se constată o interesantă evoluție a receptării, cuprinzând trei etape. Într-o *primă etapă* au existat trei apocalipse: a lui Ioan, a lui Petru şi *Păstorul* lui Hermas; în cea de *a*

*Manual pentru Institutele teologice*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1985, p. 402-403. (Vezi **I. Barbu**, *op.cit.*, p. 229).

[234] Despre lucrarea *Păstorul lui Hermas*, vezi **Pr.prof.Ioan G.Coman**, *Patrologie*, vol.I, Bucureşti, 1984, p. 173-188.

[235] Vezi **B. Metzger**, *op.cit.*, p. 199.



*doua etapă* există numai două (a lui Ioan şi a lui Petru), iar cea de *a treia etapă* urmează să se constate că numai Apocalipsa lui Ioan este apostolică. Primul stadiu a fost deja depăşit. În cel de al doilea stadiu se află autorul. În ciuda simpatiei sale pentru *Păstorul* lui Hermas, acceptă personal numai două apocalipse. Cel de al treilea stadiu se întrevede în momentul în care autorul îi menționează pe cei care acceptă numai Apocalipsa Sfântului Ioan. Deşi el nu împărtăşeşte acest punct de vedere, totuşi nu aduce în discuție motivele pentru respingerea Apocalipsei lui Petru. De fapt, pare a-i lipsi orice criteriu sigur pentru soluționarea problemei. A treia etapă, a receptării, este pe cale de a se impune.[236]

*- Cărți excluse (aliniatele 81-85)*

Textul ultimelor cinci rânduri ale *Fragmentului* este atât de deteriorat, încât aproape că este indescifrabil. Cu toate acestea se pare că textul se referă la o seamă de cărți respinse total. Sunt citați ca autori ai lor Arsinous şi Miltiades[237] - doi eretici obscuri - şi Valentin - binecunoscut.

Ipotezele privitoare la cărțile excluse şi la ereticii combătuți în *Fragmentul Muratori* par a fi mult mai numeroase, însă cele expuse mai sus par a fi mai plauzibile.

[236] *Ibidem.*

[237] În manuscris apare forma *Mitiades*, care este de obicei transcrisă *Miltiades*. Un montanist cu numele Miltiades este menționat de către **Eusebiu de Cezareea** (*Hist.eccl.*, V, XVI, 3), dar această precizare nu este lipsită de dubiu. În traducere rom. **Eusebiu de Cezareea**, *Istoria Bisericească*, traducere, note şi comentarii de **Pr.prof.T. Bodogae**, PSB nr.13, 1987, p.204.

### b) *Valoarea şi semnificaţia "Documentului Muratori"*[238]

La o analiză sintetică a datelor furnizate de acest document se poate constata că lista întocmită împarte cărţile în patru categorii:

a) mai întâi cărţile care se bucură de autoritate generală şi care sunt: cele patru Evanghelii, Faptele Apostolilor, treisprezece Epistole ale Sfântului Apostol Pavel, Epistola lui Iuda, două (probabil trei) Epistole ale lui Ioan şi Apocalipsa lui Ioan;

b) *Apocalipsa lui Petre*, mult discutată carte pe care unii refuză să o citească în Biserică;

c) în al treilea rând există o carte, *Păstorul lui Hermas*, care, deşi respinsă, se cuvine totuşi a fi citită în particular;

d) cărţile eretice care sunt excluse cu totul.

În stabilirea criteriilor canonicităţii cărţilor o importanţă specială o are terminologia folosită. Pentru cărţile socotite canonice este folosit verbul *recipere* ("a recunoaşte", "a primi" - aliniatele 66, 72, 82). Alte verbe folosite sunt *haberi* ("a accepta") ca şi *sanctificari* ("a socoti sfânt", "a sfinţi", "a consacra" - rândul 63). Alte două norme pentru stabilirea canonicităţii unei cărţi sunt: a) citirea publică la serviciile cultului divin şi b) apostolicitatea directă sau indirectă: pentru ca o carte să fie considerată autoritativă pentru Biserică, este necesar să aibă ca autor un martor ocular al evenimentelor sau care să fi ascultat relatarea evenimentelor de la un martor ocular (Apostol sau ucenic direct al Apostolilor). Pe acelaşi plan cu apostolocitatea stă, în concepţia autorului, profeţia.[239]

[238] Pentru acest subcapitol redăm aproape integral aprecierile şi analiza făcute Documentului de către teologul **Bruce Metzger**, *op.cit.*, p.199-201. A se vedea şi **I.Barbu**, *op.cit.*, p. 231 urm.

[239] "Păstorului lui Hermas" i se refuză statutul de carte canonică, întrucât autorul nu este socotit printre profeţi şi nici printre Apostoli (vezi aliniatele 70-80).



Un motiv cu totul special care apare destul de des în text este cel al ecumenicităţii. Autorul se referă de două ori la Biserica Universală, iar o dată cuvântul *catholica* este folosit singur, probabil cu referire la Biserică, şi nu la Epistola (I) a lui Ioan. Această Biserică este una, fiind "*răspândită pe tot cuprinsul pământului*". Legat de motivul ecumenicităţii este menţionarea numărului de şapte comunităţi destinatare ale Epistolelor Sfântului Pavel. Deşi Apostolul scrie unor biserici locale, Epistolele sale sunt destinate Bisericii Universale, ca şi Apocalipsa lui Ioan. De altfel, numărul şapte are un sens mistic, implicând plenitudine şi universalitate.[240]

Dintre cărţile canonice care nu sunt menţionate în listă amintim I şi II Petru, Iacob şi Epistola către Evrei. Dintre acestea, cea mai surprinzătoare omisiune este cea a lui I Petru, epistolă folosită de mai mulţi scriitori bisericeşti timpurii, atât în Apus, cât şi în Răsărit. Este posibil, aşa cum au presupus Zahn şi alţii, ca la origine lista să fi conţinut I Petru, dar omiterea ei să fi fost datorată neglijenţei copistului.[241]

Ansamblul documentului relevă nu atât caracterul său legislativ - căci nu este un "canon" în adevăratul înţeles al cuvântului, cât, mai degrabă, pe acela de declaraţie explicativă privitoare la o stare de fapt aproape definitiv constituită. Singura diferenţă de opinie constatată printre membrii Bisericii acelei vremi este utilizarea *Apocalipsei lui Petru*. Afirmarea şi argumentarea autenticităţii celor patru Evanghelii implică respingerea evidentă a evangheliilor apocrife care circulau în epocă. În acelaşi timp este sesizabil un oarecare interes apologetic în maniera în care autorul se referă la acordul celor

[240] Cf. **Krister Stendahl**, *The Apocalypse of John and the Epistles of Paul in the Muratorian Fragment*, în *Current Issues in New Testament Interpretation. Essays in honour of Otto Piper*, ed. de W. Klassen şi G.F. Snyder, New York, 1962, pp. 239-245, după **B. Metzger**, *op. cit.*, p. 200. Vezi şi **I. Barbu**, *op. cit.*, p. 232.

[241] Cf. **B. Metzger**, *op. cit.*, p. 200.

patru Evanghelii în privința punctelor esențiale ale adevărurilor de credința. În cea de a doua jumătate a secolului al II-lea, Celsus a descoperit un număr considerabil de contradicții imaginare sau reale - dintr-un anumit punct de vedere - în Evanghelii. Mai târziu, adversari ai Bisericii, ca împăratul Iulian sau unii manihei, le-au adoptat şi amplificat. În orice caz, autorul *Fragmentului* accentuează acordul Evangheliilor[242] explicându-l prin aceea că autorii cărților sfinte s-au lăsat călăuziți de același Duh care proclamă în realitate "canonicitatea" cărților prin inspirație.

În relatarea autorului, despre procesul creării celor patru Evanghelii, s-ar mai putea întrevedea o replică dată atât alogilor (gruparea eretică din Asia Mică de adepți ai gnosticului Cerint, pe seama căruia puneau Evanghelia şi Apocalipsa Sfântului Ioan), cât şi lui Gaius din Roma, care compara începutul Evangheliei lui Ioan cu cel al Evangheliilor sinoptice, evidențiind diferențele. În afară de aceasta, respingerea explicită a diferitelor scrieri eretice, declarată ca atare, ne dă de înțeles că nu poate fi vorba decât de o situație polemică.[243].

Într-un context asemănător, este relevant comentariul autorului în legătură cu Epistola către Romani: "Hristos este temeiul (*principium*) Scripturilor". Chiar dacă Hristos este caracterizat ca singura măsură a interpretării scripturilor Vechiului Testament, tot El este, după cum reiese cel puțin indirect din spusele autorului, măsură canonicității scrierilor Noului Testament.[244]

Singura scriere remarcată, de autorul *Fragmentului*, drept criteriu decisiv al canonicității, în virtutea autorității tuturor

[242] Despre dificultatea resimțită la unii dintre Sfinții Părinți în privința unor nepotriviri între Evangheliile canonice, vezi **Helmut Merkel**, *Die Wiedersprüche zwischen die Evangelien: Ihre polemische und apologetische Behandlung in der alten Kirche bis zu Augustin*, Tübingen, 1971, *Ibidem*.

[243] *Ibidem*, p. 201, respectiv 233.

[244] *Ibidem*.



Apostolilor, este Evanghelia lui Ioan, ea reprezentând forma concretă, scrisă, a mărturisirii de credință a comunității. "*În teologia sa despre Hristos ca Logos-Dumnezeu şi a unei pe cât posibil intime legături a Bisericii cu El, Evanghelia lui Ioan cuprinde acele idei care puteau procura creştinismului victoria asupra iudaismului şi păgânismului*".[245]

Concluzionând, se poate afirma că *Fragmentul Muratori* are, în stadiul descoperirilor şi al cercetărilor de până acum, o remarcabilă relevanță pentru cunoaşterea constituirii canonului cărților Noului Testament. Atestat în cea de a doua jumătate a secolului al II-lea, aproape în forma în care îl cunoaşte Origen în secolul al III-lea şi Eusebiu al Cezareei în secolul al IV-lea şi, în fond, şi noi, la sfârşitul secolului al XX-lea, acest canon a constituit o autoritate supremă şi în materie de credință şi în materie de istorie bisericească.

### *c). Canonul Noului Testament în secolul III*

De o mare autoritate în acest secol sunt, cu precădere, părerile marilor dascăli ai şcolilor catehetice din Alexandria şi Cezareea. Un ilustru reprezentant al Bisericii şi şcolii catehetice din Alexandria, de la începutul sec. al III-lea, a fost **Clement Alexandrinul**, urmaşul lui Panten.

În scrierea sa, în 8 cărți, intitulată *Stromate*[246] sau după numele întreg "*ale lui Titus Flavius Clement stromate sau note gnostice potrivit filosofiei celei adevărate*"[247], foloseşte expresiile "Vechiul şi

[245] *Ibidem*.

[246] Operele lui Clement Alexandrinul au fost traduse în românește de Pr.prof.dr. Dumitru Fecioru, în colecția PSB, nr. 5-6, București 1982. În traducerea respectivă există însă numai 7 cărți la *Stromate* şi nu 8 câte există în original.

[247] Cf. **Eusebiu de Cezareea**, *Istoria bisericească*, p.236.

Noul Testament"[248], iar din multele Evanghelii recunoaşte canonicitatea doar la patru.

Acelaşi număr de cărţi, ca şi Stromatele, cuprind şi operele sale numite *Hipotipoze* în care Clement oferă extrase rezumative din întreaga Sf. Scriptură neotestamentară, amintind şi de aşa-numitele "*cărţi controversate*", cum sunt Epistola lui Iuda, precum şi celelalte epistole sobornicesti, apoi Epistola lui Barnaba şi Apocalipsa lui Petru.[249]

Referitor la *epistola către Evrei*, Clement Alexandrinul o atribuie Sf. Pavel, afirmând că a fost adresată evreilor în limba lor proprie, iar Luca după ce a tradus-o cu grijă, a editat-o pentru elini în limba lor. Aşa s-ar explica faptul că limba acestei epistole se aseamănă cu cea a Faptelor Apostolilor.[250] Clement mai explică şi motivul pentru care epistola către Evrei nu începe cu cuvintele "*Pavel, apostolul*", cum ar fi de aşteptat, şi anume, pentru faptul că evreii erau porniţi împotriva apostolului datorită predicării sale la neamuri. Motivul acesta este apoi din nou reluat de Clement şi explicat astfel: "*După cum spunea odinioară un fericit prezbiter*[251], *Domnul a fost trimis la evrei ca Apostol al Celui Atotputernic, aşa încât Pavel din modestie şi din respect faţă de Mântuitorul n-a vrut să se intituleze apostol al evreilor, întrucât fiind în primul rând dascăl şi apostol al păgânilor, numai în chip excepţional s-a putut adresa şi evreilor*".[252]

Tot în lucarea *Hipotipoze*, Clement relatează, în acord cu tradiţia vechilor prezbiteri, privitoare la ordinea evangheliilor, următoarele: "*acele Evanghelii care conţin spiţa neamului lui Iisus au fost scrise mai întâi*"[253]. Iar referitor la *Evanghelia Sf. Marcu*, Clement

[248] *Stromate*, 4,21,134; 5,13,85; 16,100; 17,107 (Vezi în PSB vol.5).
[249] Cf. **Eusebiu**, *op.cit.*, p.238.
[250] Cf. **Eusebiu de Cezareea**, *op.cit.*, cartea a VI-a, 14,2, p.238.
[251] Probabil să fie vorba de Panten (**Eusebiu**, *op.cit.*, p.238, nota 70).
[252] **Cf. Eusebiu**, *op.cit.*, VI, 14,4.
[253] *Ibidem*, VI, 14,5, p.238.



relatează împrejurările scrierii: "*după ce Petru propovăduise public învăţătura creştină în Roma şi făcuse cunoscută Evanghelia cu puterea Duhului Sfânt, mulţi din cei ce ascultaseră aceste predici au rugat pe Marcu, ca unul care îl însoţise pe Petru de multă vreme şi deci păstrase în amintire cele spuse, să pună în scris cele propovăduite. Aflând de această dorinţă, Petru n-ar fi intervenit nici ca să-l împiedice, dar nici ca să-l încurajeze*".[254]

Tot de la Clement ne-a parvenit şi informaţia potrivit căreia Sf. Ioan ar fi scris o *evanghelie duhovnicească*: "*Cât despre Ioan, când a văzut, la urmă de tot, că învăţătura privind omenitatea Mântuitorului a fost pusă în lumină (în celelalte evanghelii) la îndemnul cunoscuţilor săi şi fiind luminat de Duhul Sfânt, a alcătuit evanghelia sa care e mai duhovnicească*"[255] *(decât celelalte n.n.)*.

Precum reiese din mărturia lui Eusebiu de Cezareea[256], Clement cunoaşte şi epistolele soborniceşti, şi ştie că Apocalipsa este scrisă de Sf. Ioan. Este adevărat că Clement citează şi din Epistola lui Barnaba, din Didahie, Păstorul lui Herma, Apocalipsa şi Sintagma lui Petru[257], dar nu le atribuie acestora niciodată autoritate divină, citând din ele cu cuvintele "*unii zic*", şi nu "Scriptura zice", "Domnul zice" sau "este scris", cu care Clement introducea citatele Sfintei Scripturi. Astfel el face o distincţie clară între literatura canonică şi cea necanonică.

Urmaşul lui Clement la conducerea Şcolii catehetice din Alexandria a fost marele învăţat **Origen**. El s-a ocupat îndelung cu studiile biblice scriind un număr impresionant de explicări la Sf. Scriptură, putând fi socotit *întemeietorul criticii textului*[258], cu precădere prin monumentala sa operă de adevărată critică textuală

[254] *Ibidem*, VI, 14, 6-7, p.238.
[255] *Ibidem*, VI, 14,7, p.238.
[256] *Ibidem*, VI, 14,1, p.237-238.
[257] *Ibidem*. Vezi şi **W.G. Kümmel**, *Einleitung...*, p.434.
[258] Cf. **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.784.

"*Hexapla*"[259], care cuprinde textul traducerilor realizate până în timpul său, aşezat pe 6 coloane şi comparând traducerile între ele.

În scrierea sa "*De Principiis*", Origen avea să afirme originea divină a scrierilor Noului Testament, spunând: "*Cărţile canonice nu sunt un produs al spiritului omenesc, ci operă a Duhului Sfânt. Semnul cunoaşterii lor este originea apostolică şi tradiţia unanimă a Bisericii*".[260] Iar cărţile Noului Testament pe care el le consideră canonice sunt: cele 4 Evanghelii, Faptele Apostolilor, toate epistolele pauline, mai puţin epistola către Evrei, dintre epistolele sobornicеşti: I Ioan, I-II Petru şi în cele din urmă Apocalipsa.

În *Omilia a 7-a la cartea Iosua*, Origen consemnează acest fapt astfel: "*Când a venit Domnul nostru Iisus Hristos... a trimis ca preoţi pe Apostolii Săi care poartă trâmbiţa frumoasei şi cereştii învăţături. Întâi, **Matei**, în Evanghelia sa, face să răsune trâmbiţa preoţească; apoi **Marcu, Luca** şi **Ioan** fiecare au lăsat să sune trâmbiţele preoţilor. **Petru** a răsunat şi el prin 2 trâmbiţ ale Epistolelor sale; chiar şi **Iacob** şi **Iuda**. Şi la rândul lui, Ioan lăsa să se reverse, în Epistolele sale, trâmbiţa.*[261] *Şi Luca, asemenea şi el, relatând Faptele Apostolilor. Cât despre cel din urmă dintre apostoli **(Pavel)**, cu toate că zice: "Mi se pare că pe mine Dumnezeu m-a arătat ca pe cel din urmă dintre Apostoli" (I Cor. 4,9); totuşi, prin trâmbiţele celor 14*

[259]Manuscrisul original al *Hexaplei* s-a păstrat un timp la biblioteca din Cezareea, dar odată cu venirea arabilor s-a distrus. În 1875, **F. Field** din Oxford a încercat o reconstituire a *Hexaplei* pe baza fragmentelor aflate. Azi ea se cere îmbunătăţită.

[260]**Origen**, *De principiis...*,1,31. Exprimări ale lui Origen despre caracterul dumnezeiesc al mărturiilor scripturistice şi despre superioritatea faţă de dovezile cunoaşterii omeneşti, vezi **Origen**, *Scrieri alese* (partea a doua), în PSB, vol. 7, Bucureşti 1982, p.302 urm., capitolul: "Despre împărăţia Sf. Scripturi şi cum trebuie ea citită şi înţeleasă?" şi cap.V, "Toată Scriptura cea de Dumnezeu insuflată este o singură carte", p.335 urm.

[261] În unele manuscrise ale "Omiliei la Iosua" figurează şi Apocalipsa între cărţile Sf. Ioan. A se vedea **P. Lagrange**, *Histoire ancienne du canon du Nouveau Testament*, Paris 1933, p.95 urm.



*Epistole, el trimite trăznetul împotriva pereţilor Ierihonului şi aruncă la pământ, până la temelii, toate maşinăriile războinice ale idolatriei, ale opiniilor greşite ale filosofilor.*"[262]

Origen cunoaşte de asemenea că unii se îndoiesc de canonicitatea epistolelor II-III Ioan, Iacob şi Iuda[263].

Referitor la cele patru Evanghelii socotite canonice de Biserica timpului său şi implicit de el, Origen se pronunţă asupra ordinii lor, dând şi amănunte asupra autorului lor, astfel: "*După cum am prins din tradiţie, în legătură cu cele 4 Evanghelii, care sunt şi singurele recunoscute în Biserica, câtă se află sub cer, mai întâi a fost scrisă cea **"după Matei"**, cel care fusese înainte vameş, iar apoi a devenit apostol al lui Iisus Hristos, şi pe care a redactat-o pentru credincioşii proveniţi din iudaism compunând-o în limba ebraică. A doua evanghelie este cea **"după Marcu"**, pe care a compus-o după îndrumările pe care i le-a dat Petru, care de altfel îl şi numeşte "fiul" său în prima sa epistolă sobornicească (I Pt. 5,13). A treia este evanghelia **"după Luca"**, cel care a fost lăudat de Pavel (II Cor. 8,18-19; II Tim. 2,8; Col. 4,14) şi care a fost compusă pentru creştinii proveniţi dintre păgâni. Ultima dintre toate este evanghelia **"după Ioan"**.*[264]

Origen se pronunţă şi asupra paternităţii epistolei către Evrei, mai mult decât oricare dintre contemporanii săi, şi totodată poate cel mai aproape de adevărul pe care îl comportă enigma Noului Testament - epistola către Evrei. Iată ce scrie el în *Omiliile* sale: "*Cât priveşte construcţia stilistică, epistola numită "către Evrei" nu are simplitatea graiului sau a exprimării din celelalte scrieri ale Apostolului, ci în compoziţia ei se foloseşte mai ales de întorsături de*

[262] Cf. **Origen**, *Scrieri alese* (partea I), în PSB, vol. 6, trad. în rom. **Pr. prof. dr. I Bodogae, pr. prof. dr. N. Neaga şi Zorica Laţcu**, Bucureşti 1981, p.247.

[263] Vezi **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.437 şi **Eusebiu**, *op.cit.*, VI, 25, 8, 10, p.249.

[264] Vezi **Eusebiu**, *op.cit.*, VI, 25, 4-6, p.248-249.

*fraze elineşti, lucru pe care îl recunoaşte orice om care se pricepe cât de cât la felurile diferite de exprimare. De altfel, că ideile din această epistolă sunt minunate şi cu nimic în urma celor din epistolele apostolice recunoscute, acest lucu e adevărat că-l va aproba oricine e atent la lectura epistolelor Apostolului... Cât despre mine, dacă ar fi să-mi dau părerea, aş spune că ideile sunt ale Apostolului, dar limbajul şi compoziţia sunt ale cuiva care ţinea minte învăţătura Apostolului şi care redactează aşa-zicând cu mintea lui cele spuse de dascălul său. De ceea, dacă vreo biserică crede despre această epistolă că-i opera lui Pavel, n-are decât să o facă, pentru că nu întâmplător au transmis-o cei vechi ca fiind a lui Pavel. Dacă ne-am întreba totuşi cine a scris epistola, trebuie să răspundem că numai Dumnezeu o ştie. Tradiţia ajunsă până la noi o atribuie fie lui Clement, episcopul Romei, fie lui Luca, autorul Evangheliei şi a Faptelor Apostolilor*".[265]

Meritul mare al lui Origen este însă acela de a fi cel care stabileşte pentru prima oară, care scrieri ale Noului Testament au aprobarea unanimă a Bisericii şi care sunt acelea asupra cărora există îndoieli. De remarcat sunt cele 3 clase în care el împarte scrierile:

1. Din prima clasă fac parte aşa-numitele scrieri ὁμολογούμενα sau ἀναντίρρητα - adică "acelea asupra cărora nu există îndoieli în Biserica lui Dumnezeu de sub cer" şi în care sunt enumerate: cele 4 Evanghelii, 13 epistole pauline, I Petru, I Ioan, Faptele Apostolilor şi Apocalipsa.

2. A doua clasă de scrieri o formează cele numite ἀμφιβαλλόμενα - adică cele asupra cărora există îndoieli în privinţa canonicităţii lor şi între care se numără: II Petru, II-III Ioan, Evrei, Iacob şi Iuda.

[265] Cf. **Eusebiu de Cezareea**, *op.cit.*, VI, 25, 11-14, p.249-250. Amănunte în legătură cu paternitatea epistolei către Evrei în Biserica de Răsărit contemporană cu Origen, a se vedea **Pr. lect. dr. Stelian Tofană**, *op.cit.*, Cluj-Napoca 1996, p.30-31.



Origen mai stabileşte şi o a treia categorie de scrieri numite Ψεύδη - din care fac parte scrieri care au fost respinse ca fiind falsuri eretice, citate fiind aici o serie din scrierile apocrife[266].

Urmaşul lui Origen la conducerea şcolii catehetice din Alexandria, şi învăţăcel al său, cu numele **Dionisie**, devenit mai târziu episcop al Alexandriei (247-265) şi care stătea în corespondenţă cu episcopii din Egipt, Asia şi Roma şi se bucura de mare autoritate în sânul Bisericii se lasă atras într-o dispută cu episcopul Nepos din Arsinoe, un hiliast notoriu, care atacă Şcoala alexandrină pe motivul interpretării alegorice a textului din Apocalipsă 20,3 urm., el pretinzând o interpretare literală a acestuia. Lucrarea lui Nepos "*Împotriva alegoriştilor*", foarte bine primită în multe cercuri creştine, îl dezorientează pe Dionisie. Stăruinţa lui Nepos în eroarea hiliastă, referindu-se la Apocalipsă, îl determină însă curând pe Dionisie la o hotărâre pripită, declarând Apocalipsa într-o lucare a sa, "*Despre făgăduinţe*", drept carte necanonică[267], renunţând la autoritatea apostolică a ei, nemaisocotind-o scriere a Ap. Ioan, ci a unui prezbiter cu numele Ioan, justificând deosebirea între Ap. Ioan şi prezbiterul Ioan prin diferenţa de stil şi vocabular care există între Apocalipsă şi Evanghelia după Ioan[268].

Din acest moment încep discuţiile în jurul canonicităţii acestei cărţi şi care durează în Răsărit un secol, mulţi Sf. Părinţi şi scriitori bisericeşti temându-se să o mai amintească între cărţile canonice şi să citeze din ea, fiind trecută sub tăcere ori de câte ori se punea problema numărului cărţilor canonice ale Noului Testament.

Un reprezentant de seamă a Bisericii africane de la începutul sec. III a fost **Tertulian**. Chiar dacă destul de curând după

[266] Vezi amănunte în acest sens la **W.G. Kümmel**, *Einleitung...*, p.437-438.

[267] Ceea ce a făcut Dionisie în Răsărit, din cauza hiliaştilor, la Roma face preotul Caius, cu deosebirea că acesta declară direct Apocalipsa carte apocrifă, considerând-o operă a ereticului Cerint şi aceasta pentru motivul că ea vorbeşte în termeni prea elogioşi despre un Israel spiritual, ceea ce nu era după gustul său. (Vezi *Studiul Noului Testament...*, p.17 şi **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.438).

[268] **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.438.

îmbrăţişarea creştinismului trece în secta montaniştilor, atitudinea lui faţă de cărţile Sf. Scripturi a rămas constantă. Tertulian numeşte cărţile "*Testamentului Vechi şi Nou*", cum se intitulau, pe vremea lui, cărţile Sfintei Scripturi, cu un termen juridic: "*Instrumentum utriusque Testamenti*", din motivul că scrierile Sf. Scripturi cuprind cele mai clare dovezi împotriva tuturor neadevărurilor şi ereziilor[269].

Tertulian împarte cărţile "Instrumentului Nou" în două categorii: "instrumentul evanghelic" şi "instrumentul apostolic". În prima categorie intră cele 4 Evanghelii, care sunt scrise de 2 apostoli (Matei şi Ioan) şi de 2 ucenici ai apostolilor (Marcu şi Luca), iar în a doua categorie include: Faptele Apostolilor, epistolele lui Pavel, Apocalipsa şi I Ioan. Epistolele Sf. Pavel sunt în număr de 13, dintre care 9 sunt scrise către 7 biserici, iar 4 către persoane singulare.

Despre epistolele pastorale, atacate puternic de Marcion, Tertulian afirmă că ele trebuie să se bucure de aceeaşi autoritate ca şi legea, profeţii şi evangheliile. Referitor la epistola către Evrei, el nu o trece, se pare, în "instrumentul apostolic", crede că e scrisă de Barnaba, dar menţionează faptul că se bucura în biserică de o mai mare autoritate decât "Păstorul lui Herma"[270]. Dintre epistolele catolice, cea a lui Iacob nu e menţionată între cărţile care formau "instrumentul apostolic", la fel ca şi I Petru.

Un reprezentant de profundă erudiţie teologică a Bisericii apusene a fost şi ucenicul Sf. Irineu, **Hypolit**, contracandidatul episcopului din Roma, Calist. Hypolit oferă o mărturie importantă în ceea ce priveşte cartea Apocalipsei, dată fiind situaţia ei din acel timp, şi anume, că ea se bucura de cea mai mare autoritate ca şi carte sfântă şi că autorul ei este Ioan, ucenicul şi apostolul Domnului.[271]

Dintre mărturiile de referinţă în ceea ce priveşte evoluţia canonului în sec. III, un loc important îl ocupă şi reprezentantul

[269] Vezi **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.785.

[270] *Ibidem*, p.786.

[271] Şi pe statuia lui Hypolit, care a fost aflată în 1551, se poate citi o notiţă care priveşte Apocalipsa. (Cf. **V. Gheorghiu**, *op.cit.* p.786, **Pr. prof. I.G. Coman**, *op.cit.*, vol. II, p.56).



bisericii din Cartagina, **Sf. Ciprian** (+ 258). Acesta face adeseori referinţe în scrierile sale, în special în lucrarea "*Testimonia*" la "autoritatea cărţilor sfinte", pe care le împarte în "lege" şi "evanghelii" şi care sunt normative pentru viaţa creştină. Sf. Ciprian afirmă că cele 4 Evanghelii formează o unitate, iar dintre epistolele pauline rămâne neutilizată numai epistola către Filimon şi cea către Evrei. Dintre epistolele sobornicesti citează doar pe I Petru şi I Ioan şi aproape deloc Iacob, II Petru, II-III Ioan şi Iuda. Apocalipsa este însă citată de Sf. Ciprian în foarte multe locuri ca şi "Scriptură sfântă"[272].

Aşadar, mărturiile Sf. Părinţi şi scriitori bisericeşti din sec. III dovedesc că în Biserica, atât cea de Răsărit, cât şi în cea de Apus, erau cinstite ca sfinte şi canonice: 4 evanghelii, Faptele Apostolilor, 14 epistole pauline (în Apus cu oarecare îndoieli asupra epistolei către Evrei) şi 4 epistole sobornicesti (I Petru, I Ioan, Iacob şi Iuda), rămânând totuşi îndoieli cu privire la canonicitatea epistolelor lui Iacob şi Iuda. Mai puţin citate au fost de la Dionisie încoace: Apocalipsa, II Petru, II-III Ioan, dar nimeni nu le-a socotit însă apocrife.

La mărturiile sec. II şi III ar mai putea fi adăugate şi atitudinea ereticilor epocii. Unii dintre ei, precum: valentinienii, vasilidienii se pronunţau pentru canonicitatea Evangheliilor, Faptelor Apostolilor şi Epistolelor Sf. Pavel, dar aproape toţi erau împotriva canonicităţii Epistolelor sobornicesti. O mărturie semnificativă pentru aceste atitudini este şi aşa-zisul *Canon al lui Marcion*, originar din Sinope, din provincia Pont, tatăl său fiind acolo episcop, canon care a apărut în jurul anului 144 d.Hr.[273]

El a manifestat o atitudine atât de antiiudaică, încât a repudiat întreg Vechiul Testament, căutând să stabilească un canon al Noului Testament lipsit de orice influenţe iudaice. Astfel, recunoaşte între Evanghelii doar pe cea a Sf. Luca, deşi a respins din ea primele două

[272] **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.441. Vezi şi **Fahey A. Michael**, *Cyprian and the Bibel: A Study in Third-Century Exegesis*, Tubingen 1971, p. 43 urm.

[273] Amănunte în legătură cu Canonul lui Marcion, a se vedea **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.430-431.

capitole, care vorbesc de naşterea din Fecioară a lui Iisus Hristos, şi utilizează doar 10 epistole pauline, excluzând epistolele pastorale şi Evrei. Lista lui începea cu Galateni, după care urma I-II Corinteni, Romani, I-II Tesaloniceni, Efeseni (pe care el a numit-o către Laodiceni), Coloseni, Filipeni şi Filimon.[274]

După cum era firesc, Canonul lui Marcion a stârnit o vie reacţie în Biserică. Sf. Irineu a fost primul care a luat atitudine împotriva lui, iar Tertulian a scris 5 cărţi, combătând erorile lui.[275]

Totuşi, canonul arbitrar stabilit de Marcion a demonstrat două lucruri:

1. - cărţile pe care el le-a inclus în canon erau considerate ca indiscutabil autentice.

2. - cărţile pe care le-a respins erau socotite canonice de marea majoritate şi considerate ca având autoritate canonică.

### *d). Canonul Noului Testament în secolul IV*

#### 1). în Biserica de Răsărit

În ceea ce priveşte problema extensiunii canonului Noului Testament, sec. IV aduce limpezime definitivă.

Conducătorul Şcolii din Cezareea Palestinei, la începutul sec. IV, era un admirator al lui Origen, prezbiterul **Pampfil** (+309).[276] Referitor la atitudinea sa faţă de cărţile canonice ale Noului Testament, este de notat faptul că el citează din epistola către Evrei şi din Apocalipsă, pe care le socoteşte "cărţi apostolice" şi "scripturi sfinte", cărţi mai puţin citate în sec. III. De remarcat este faptul că deşi studiase în Alexandria nu s-a lăsat influenţat de curentul creat de

[274] Cf. **Merril C. Tenney**, epistola către Evrei, *op.cit.*, p.371.

[275] *Ibidem*.

[276] El este cel ce pune bazele renumitei biblioteci din Cezareea şi de care s-au folosit toţi cei ce i-au urmat. (Cf. **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.788).



Dionisie vizavi de Apocalipsă, ci o socoteşte ca fiind scrisă de Apostolul Ioan.[277]

O altă mărturie importantă a începutului secolului al IV-lea, în ceea ce priveşte starea canonului Noului Testament în acel timp, a fost episcopul **Petru din Alexandria**, duşmanul lui Origen.

Din fragmentele scrierilor sale se poate remarca faptul că el socotea cărţi canonice: cele 4 Evanghelii, Faptele Apostolilor, epistolele Sf. Pavel, inclusiv epistola către Evrei şi I Ioan. Dacă el a citat sau nu Apocalipsa, nu se cunoaşte.[278]

Dar cea mai însemnată mărturie a sec. IV, în Răsărit, cu privire la canonul Noului Testament, rămâne elevul lui Pampfil, istoricul **Eusebiu de Cezareea**. Datele aduse de el cu privire la extensiunea canonului Noului Testament sunt rezultatul unor cercetări istorice, începând cu sfârşitul sec. I.

Eusebiu face deosebire, din punct de vedere istoric, între cărţi care au fost recunoscute de toţi ca şi cărţi sfinte şi cărţi controversate, împărţind cărţile Noului Testament în 2 grupe mari, alături de care mai ascază şi o a treia grupă de scrieri, dar care n-au fost amintite ca făcând parte din canon, decât cu mici excepţii, neînsemnate.

Aceste grupe sunt următoarele:

1. *cărţi recunoscute ca şi canonice de toţi, numite* ὁμολογούμενα şi din care făceau parte: cele 4 Evanghelii, Faptele Apostolilor, 14 Epistole pauline "şi dacă i se pare cuiva (ἐἰγεφανειη) şi Apocalipsa".[279] Această atitudine faţă de Apocalipsă se datora faptului că Eusebiu a fost un mare adversar al hiliasmului, care se întemeia pe Apocalipsă.

[277] Cf **Prof. Dr. Liviu G. Munteanu**, *Compediu de introducere*, p.221.

[278] Cf **Dr. V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.789 şi **L.G. Munteanu**, *op.cit.*, p.221.

[279] Cf **Eusebiu de Cezareea**, *Istoria bisericească*, III, 25, 1-2, p.127; **W.G. Kümmel**, *Einleitung...*, p.439.

2. *cărți asupra cărora au existat anumite îndoieli sau au fost mai puțin folosite în sec. II-III* - numite ἀντιλεγόμενα - și din care făceau parte: II Petru, II-III Ioan, Iacob și Iuda.[280]

3. *scrieri care pe nedrept au fost atribuite apostolilor*, motiv pentru care nu trebuie incluse în canon, numite "νόθα". Între acestea Eusebiu enumera: Faptele lui Pavel, "Păstorul lui Herma", "Apocalipsa lui Petru", "Epistola lui Barnaba", "Didahia celor 12 Apostoli" și apoi "Apocalipsa lui Ioan", "dacă vrem, aceasta fiind respinsă de unii, iar de alții fiind primită între cele recunoscute"[281]. Tot în rândul acestor scrieri Eusebiu plasează și "Evanghelia după Evrei"[282], "care place mai ales acelora dintre evrei care au primit pe Hristos"[283].

În ceea ce privește criteriile după care să se stabilească canonicitatea unei cărți, Eusebiu socotește că *apostolicitatea* este criteriul principal. În acest caz, întrucât Eusebiu nu se îndoia de apostolicitatea "antilegomenelor", rezultă că și acestea făceau parte din canon.

Un fapt mai trebuie însă menționat, și anume că în anul 332, Eusebiu primește de la împăratul Constantin cel Mare încredințarea să scrie Sf. Scriptură în 50 de exemplare. Eusebiu duce la îndeplinire acest mandat, cuprinzând în canonul Noului Testament 26 de cărți, deci toate cele canonice, cu excepția Apocalipsei.[284]

De aceeași importanță este și mărturia **Sf. Ciril al Ierusalimului**, care într-una din Catehezele sale din anul 348, ținute

[280] *Ibidem*.

[281] **Cf. Eusebiu**, *op.cit.*, III, 25, 4, p.127.

[282] Poate fi vorba de un Targum al Evangheliei după Matei sau de un "Diatesaron", o armonie a Evangheliilor, compusă pentru uzul evreilor.

[283] **Eusebiu**, *op.cit.*, III, 25, 5. Tot Eusebiu de Cezareea ne informează că "Evanghelia către Evrei" era prețuită mult de **Hegesip**, de **Clement Alexandrinul** (*Stromate*, II, 45,5) și de **Origen** (Com. Ioan 2,87, *op.cit.*, IV, 22, 8, p.171).

[284] **L.G. Munteanu**, *op.cit.*, p.222.



catehumenilor, se exprimă și asupra cărților Sf. Scripturi, recomandând să se citească numai așa-zisele "*cărți divine*", adică recunoscute de toți și corespunzătoare omologumenelor lui Eusebiu, iar de "*scrierile inspirate*", corespunzătoare antilegomenelor, să nu se intereseze deloc. Între cele numite "divine" se numără: cele 4 Evanghelii, Faptele Apostolilor, cele 7 epistole catolice și cele 14 epistole pauline. Din canonul său lipsește Apocalipsa.

În afară de cele menționate, Sf. Ciril al Ierusalimului mai cunoștea o categorie de cărți numite "*pseudoepigrafe*" și care sunt stricăcioase (βλαβερα), numărându-se între acestea numai evangheliile apocrife[285].

Important de amintit în acest context este și *canonul 85* al unui *Sinod din Antiohia*, din anul 341, canon care a intrat în rândul Canoanelor apostolice, și în care se înșiră cărțile sfinte ale ambelor Testamente. Între cele ale Noului Testament sunt enumerate cele 4 Evanghelii, 14 epistole ale Sf. Pavel, 2 epistole ale lui Petru, 3 ale lui Ioan, Iacob și Iuda. La urmă sunt amintite și Faptele Apostolilor. De Apocalipsă nu se face amintire, fiind considerată carte cu cuprins misterios, ca și cele două epistole ale lui Clement Romanul și Constituțiile apostolice, care erau enumerate în canon imediat după cărțile canonice.[286]

**Sf. Grigorie de Nazianz**, trecând peste susceptibilitatea antecesorilor săi, pune Apocalipsa alături de Evanghelia Sf. Ioan, redându-i astfel, după mai bine de un secol, locul cuvenit în canonul biblic[287], numind-o "Scriptură sfântă".[288]

Dar mărturia cea mai însemnată a acestui secol IV, aparține **Sf. Atanasie cel Mare** (+ 373), care în *Epistola sa festivă a 39-a*, face o

[285] **Cf. V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.791; **L. G. Munteanu**, *op.cit.*, p.222.

[286] *Ibidem*

[287] **Cf. N.I. Nicolaescu...**, *Studiul...*, p.18.

[288] *Cf. Sermo* (*Cuvântări* 29,17; 30,9; 40,45; 42,9), după **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.792.

distincţie netă între "*Scripturile inspirate de Dumnezeu... încredinţate părinţilor noştri de către cei care au fost martori oculari şi slujitori ai Cuvântului de la început*" şi aşa-numitele "*scrieri tainice*" ale ereticilor, dând o listă a cărţilor Noului Testament, care corespunde întru totul canonului nostru de astăzi. Lista lui Atanasie a cuprins: 4 Evanghelii, Faptele Apostolilor, Iacob, I-II Petru, I-II-III Ioan, Iuda, Romani, I-II Corinteni, Galateni, Efeseni, Filipeni, Coloseni, I-II Tesaloniceni, Evrei, I-II Timotei, Tit, Filimon şi Apocalipsa. "*Acestea* - spunea Atanasie - *sunt izvoarele mântuirii... şi nimeni să nu adauge sau să scoată ceva din ele*".[289]

În scopul rezolvării definitive a problemei canonului Noului Testament, la *Sinodul local din Laodiceea*, din anul 360, în canonul 59 se stabileşte regula potrivit căreia la serviciile divine să se folosească numai cărţile canonice, urmând ca în canonul 60 să se dea lista acestor cărţi în număr de 27, identică cu cea de azi.[290]

Aproximativ în aceeaşi perioadă de timp scrie şi episcopul **Amphilochiu de Iconiu** o epistolă în versuri către Seleuc şi care cuprinde între altele şi o listă a cărţilor canonice şi inspirate ale Vechiului şi Noului Testament. Lista cărţilor Noului Testament era identică cu cea a Sf. Atanasie, dar cuprindea în schimb menţiunea că mai sunt încă unii care socotesc, pe *nedrept*, epistola către Evrei ca fiind neapostolică, pun la îndoială canonicitatea Apocalipsei, dar tot pe *nedrept* şi resping dintre epistolele catolice pe celelalte cu excepţia epistolei lui Iacob, I Petru şi I Ioan.[291] Ceea ce este important din menţiunea făcută de Amphilochiu este accentul pus pe cuvintele "*pe nedrept*", fapt care denotă opinia unanimă a Bisericii Răsăritului în

[289] Cf. **W.G. Kümmel**, *Einleitung...*, p.440: "... Zu diesen soll niemand etwas hinzufügen noch etwas von ihnen wegnehmen".

[290] *Ibidem*, p.439; **L.G. Munteanu**, *op.cit.*, p.233; **Nicolae I. Nicolaescu...**, *Studiul...*, p.19.

[291] Vezi **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.793 şi **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.439.



privinţa acceptării fără rezervă, de acum înainte, a canonicităţii celor 27 de cărţi ale Noului Testament, aşa cum astăzi sunt cinstite de Biserică.

Dacă în secolul următor, atât în Răsărit, cât şi în Apus, mai există cărţi din rândul celor sobornicesti sau chiar Apocalipsa, care nu sunt citate în scrierile Sf. Părinţi şi scriitori bisericeşti[292], faptul este cu totul întâmplător şi dictat de raţiuni cu totul de moment şi în funcţie de temele abordate.

## Excurs: Epistola a 39-a festivă a Sf.Atanasie cel Mare[293]

**1. Preliminarii.** Încă din primele zile ale ofensivei sale împotriva arienilor Sf.Atanasie cel Mare a înţeles că lupta se dădea pe terenul Scripturilor şi că era în interesul dogmei să existe o imagine clară a conţinutului lor.[294] Cu toate acestea, a aşteptat până în anul 367 pentru a promulga un canon al Sfintei Scripturi, în cea de a *XXXIX-a Epistolă festivă* a sa. În concluzie, acest canon apare în urma unei serioase documentări, şi, după propria afirmaţie, la îndemnul unor "fraţi legitimi".[295]

Canonul a fost alcătuit cu scopul de a-i feri pe credincioşi de prejudiciile pricinuite de lectura cărţilor apocrife[296], frecvente în epocă, mai ales că ereticii îşi întemeiau o serie de învăţături pe astfel de cărţi. Aşa cum s-a putut vedea încă din anul 348 (sau 350) Sfântul

[292] Vezi **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.440.

[293] În prezentarea şi traducerea epistolei am folosit pe lângă **B.Metzger**, *The Canon of the New Testament*, p.210-212, **Pr.Prof.dr.Ioan G.Coman**, *Patralogie*, Bucureşti, 1986, vol.III, p.107-219 şi **I.Barbu**, op.cit., p.279 urm.

[294] Cf. **M.J. Lagrange**, *Histoire ancienne du Canon du Nouveau Testament*, Paris, 1933, p.134.

[295] Cf. **B. Metzger**, *op.cit.*, p. 211.

[296] Cf. **Jean Ruwet**, *Le Canon alexandrin des Écritures Saint Athanase*, Biblica, XXXIII Roma, (1952), p.1.

Chiril al Ierusalimului oferea o listă a cărţilor Noului Testament. Deşi din canonul Sfântului Chiril lipseşte Apocalipsa, semnificativ este faptul că el se consideră dator să precizeze - ca şi Sfântul Atanasie - în calitate de episcop, care anume erau cărţile sfinte recunoscute ca atare de către Biserică, întrucât ambii episcopi socotiseră grav pericolul cărţilor apocrife pentru credinţa creştină. Odată publicată oficial lista acestor cărţi, orice apocrifă era stigmatizată şi semnalată creştinilor pentru a se feri de ea. Deşi ambii episcopi au oferit câte o listă în acelaşi scop, "Atanasie pare a fi primul prelat care s-a folosit de poziţia sa din fruntea unei dioceze întinse şi importante pentru a se ocupa cu problema canonului biblic".[297]

Catalogul Sfântului Atanasie are pentru istoria bisericii o importanţă deosebită, deoarece este pentru prima dată când, la Alexandria, autoritatea bisericească face cunoscut care sunt scrierile recunoscute, de către ea, drept cărţi sfinte, anul 367 marcând astfel prima dată la care extensiunea canonului Noului Testament coincide, ca declaraţie oficială, cu numărul de douăzeci şi şapte de cărţi acceptate astăzi drept canonice.[298]

Exista un vechi obicei, iniţiat se pare de Sfântul Dionisie cel Mare[299], ca episcopul Alexandriei să scrie, dacă era posibil, în fiecare an, curând după sărbătoarea Epifaniei, o aşa-numită *Epistolă festivă*[300]adresată bisericilor şi mănăstirilor egiptene de sub autoritatea sa, prin care le informa despre data Paştelui şi a începutului Postului Mare. Odată cu stabilirea datei Paştelui, această epistolă anuală stabilea şi datele tuturor sărbătorilor dependente de Paştele anului respectiv. Pe de altă parte, este bine cunoscută reputaţia învăţaţilor din Alexandria în privinţa calculelor astronomice, cărora li se dedicaseră

[297] Vezi **B. Metzger**, *op.cit.*, p. 211.

[298] *Ibidem*.

[299] A se vedea ***Pr.Prof. Ioan G. Coman***, *Patralogie*,Bucureşti, 1985, vol.2, p. 410.

[300] Επιστολὴ ἑορταστική, "Epistolă de sărbătoare", "Epistolă solemnă", al doilea termen fiind tradus uneori şi prin cuvântul "festală". Aceste scrieri sunt cunoscute şi sub denumirea de "Epistole pascale" sau "pastorale". (Vezi **B.Metzger**, *op.cit.*, p.212; **I.G.Coman**, *op.cit*, p.410).



cu secole bune înainte, iar dintre cei care s-au succedat la conducerea faimoasei Biblioteci din Alexandria e de ajuns să-l amintim aici pe Eratostene din Cyrene (c.275-194 î. Hr.), care a calculat cu un înalt grad de precizie circumferinţa pământului şi ale cărui Χρονογραφίαι a reprezentat prima încercare ştiinţifică de a fixa datele istoriei politice şi literare.[301] Într-un astfel de context nu este surprinzător faptul că bisericile din alte părţi ale creştinităţii apelau la Biserica egipteană pentru a se informa despre data sărbătoririi Paştelui. Aceste informaţii erau puse la dispoziţia Bisericii apusene de către episcopul Romei, iar celei siriene de către episcopul Antiohiei. În ce context se poate presupune că *Epistolele festive* ale episcopului Alexandriei aveau o audienţă suficient de mare.

În acest context astfel de comunicări pastorale anuale este posibil, să fi oferit prilejul discutării şi altor probleme teologice, în afară de cea a datei sărbătoririi Paştelui, precum este cazul *Epistolei a XXXIX-a festive* a Sfântului Atanasie cel Mare.[302] În orice caz, intenţia Sf. Atanasie cel Mare era aceea de a pune capăt proliferării scrierilor

[301] Vezi **I. Barbu**, *op.cit.*, p. 280.

[302] Cât priveşte efectul avut de această epistolă în afara Egiptului, sunt încă multe ambiguităţi. În orice caz, există suficiente motive să credem că recunoaşterea tuturor celor şapte Epistole sobornicesti în Răsărit a fost promovată de această epistolă. Pe de altă parte însă, ea nu a reuşit să îndepărteze opoziţia faţă de Apocalipsă manifestată în afara Egiptului. În ciuda declaraţiei clare a Sfântului Atanasie în favoarea ei, această ultimă carte a Noului Testament a trebuit să aştepte încă mult timp pentru a-şi cuceri un loc stabil în Răsărit, din cauza reticenţelor provocate de hiliasm. De fapt, "numărul de douăzeci şi şapte de cărţi ale Noului Testament s-a impus definitiv în Biserica greacă abia prin secolul al X-lea", cf. **Werner Georg Kümmel**, *Einleitung in das Neue Testament*,Heidelberg[17], 1973, p.441: "Von den enthaltenen griech. Handsehriften nt. Texte enhalten bis in spätbyzantinische Zeit nur sehr wenige die Apk, und die meisten griech. Handschriften der Apk. bieten deren Text entweder als Teil eines Kommentars oder zusammen mit nicht biblischen Schriften. Das wird erst vom 10/11 Jh. an langsam anders. Man kann darum sagen, daß sich die Zahl von 27 Kanonischen Schriften des NT in der griech. Kirche erst etwa im 10. Jh. endgültig durchgesetzt hat."

apocrife, răspândite îndeosebi de către meletieni. Pe de altă parte, în timpul şederii sale la Roma (340-341), fusese solicitat de către împăratul Constans să alcătuiască o listă a cărţilor Sfintei Scripturi. În orice caz, denumirea şi ordinea cărţilor canonului 367 sunt aceleaşi cu cele din Codex Vaticanus din sec. IV, care ar putea fi înţeles şi ca fiind rezultatul activităţii Sf.Atanasie Mare.[303]

Prezentăm în cele ce urmează *textul Epistolei*[304] şi traducerea ei, apărută pentru prima oară într-un Manual de Introducere în Studiul Noului Testament, în literatura românească de specialitate.

## 2. Textul Epistolei

ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ

ΕΚ ΤΗΣ ΛΘ. ΕΟΡΤΑΣΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΟΛΗΣ

Περὶ τῶν θείων γραφῶν

Ἀλλ ἐπειδή περὶ μὲν τῶν αἱρετικῶν ἐμνήσθημεν ὡς νεκρῶν, περὶ δὲ ἡμῶν ὡς ἐχόντων πρός σωτηρίαν τὰς θείας γραφάς, καὶ φοβοῦμαι μήπως, ὡς ἔγραψε Κορινθίοις Παῦλος, ὀλίγοι τῶν ἀκεραίων ἀπό τῆς ἁπλότητος καὶ τῆς ἀγνότητος πλανηθῶσιν ἀπό τῆς πανουργίας τῶν ἀνθρώπων, καὶ λοιπὸν

[303] Vezi Histoire "acéphale" et Index syriaque des Lettres Festales d'Athanase d'Alexandrie. Introduction, texte critique, traduction et notes par Annik Martin avec la collaboration pour l'édition et la traduction du texte syriaque de Micheline Albert, coll. "Sources Chrétiennes", nr.317, Paris 1985, p. 302-303, nota 102, după **B.Metzger**, op.cit., p. 213.

[304] Textul este preluat după **Bruce M. Metzger**, *The Canon of the New Testament*, Anexa 4, Appendix, p. 312-313, care la rândul său preia textul grec după ediţia lui **Périclés-Pierre Joannou**. *Pontificarea Comissione per la Redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale*, *Fonti*, fascicolo IX, *Discipline générale antique* (IV-IX s.), t. II: *Les canons des Peres Grecs (Lettres Canoniques)*, édition critique du texte grec et traduction française, Roma, 1962, pp.71-76. O bună ediţie este şi cea din *Neutestamentliche Apokryphen in deutsche Übersetzung*, Herausgegeben von Edgar Hennecke u.a, Tübingen, 1968, I, 30.



ἐντυγχάνειν ἑτεροις ἄρξονται τοῖς λεγομένοις ἀποκρύφοις, ἀπατώμενοι τῇ ὁμωνυμίᾳ τῶν ἀληθῶν βιβλίων, παρακαλῶ, ἀνέχεσθε, εἰ περὶ ὧν ἐπίστασθε, περὶ τούτων κἀγὼ μνημονεύων γράφω διά τε τὴν ἀνάγκην καὶ τὸ χρήσιμον τῆς ἐκκλησίας. Μέλλων δε τούτων μνημονεύειν, χρήσομαι πρὸς σύστασιν τῆς ἐμαυτοῦ τόλμης τῷ τύπῳ τοῦ εὐαγγελιστοῦ Λουκᾶ, λέγων καὶ αὐτός. Ἐπειδή πέρ τινες ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι ἑαυτοῖς τὰ λεγόμενα ἀπόκρυφα καὶ μῖξαι ταῦτα τῇ θεοπνεύστῳ γραφῇ, περὶ ἧς ἐπληροφορήθημεν, καθὼς παρέδοσαν τοῖς πατράσιν οἱ ἀπ'ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου, ἔδοξε κἀμοί, προτραπέντι παρὰ γνησίων ἀδελφῶν καὶ μαθόντι ἄνωθεν ἐξῆς ἐκθέσθαι τὰ κανονιζόμενα καὶ παραδοθέντα τε θεῖα εἶναι Βιβλία, ἵνα ἕκαστος, εἰ μὲν ἠπατήθη, καταγνῷ τῶν πλανησάντων, ὁ δὲ καθαρὸς διαμείνας χαίρῃ πάλιν ὑπομιμνησκόμενος.

Τὰ δὲ τῆς καινῆς πάλιν οὐκ ὀκνητέον εἰπεῖν. Ἐστι γὰρ ταῦτα. Εὐαγγέλια τέσσαρα, κατὰ Ματθαῖον, κατὰ Μάρκον, κατά Λουκᾶν καὶ Ἰωάννην εἶτα μετὰ ταῦτα Πράξεισ ἀποστόλων, καὶ ἐπιστολαὶ καθολικαὶ καλούμεναι τῶν ἀποστόλων ἑπτά, οὕτως Ἰακώβου μὲν μία, Πέτρου δε δύο, εἶτα Ἰωάννου τρεῖς, καὶ μετὰ ταύτας Ἰούδα μία πρὸς Ῥωμαίους, εἶτα πρὸς Κορινθίους δύο, καὶ μετὰ ταῦτα πρὸς Γαλάτας, καὶ ἐξῆς πρὸς Ἐφεσίους, εἶτα πρὸς Φιλιππησίους, καὶ πρὸς Κολοσσαεῖς, καὶ μετὰ ταῦτα πρὸς Θεσσαλονικεῖς δύο, καὶ ἡ πρὸς Ἑβραίους, καὶ εὐθὺς πρὸς μὲν Τιμόθεον δύο, πρὸς δε Τίτον μία, καὶ τελευταία ἡ πρὸς Φιλήμονα μία καὶ πάλιν Ἰωάννου Ἀποκάλυψις.

Ταῦτα πηγαὶ σωτηρίου, ὥστε τὸν διψῶντα ἐμφορεῖσθαι τῶν ἐν τούτοις μόνοις τὸ εὐσεβείας διδασκαλεῖον εὐαγγελίζεται μηδεὶς τούτοις ἐπιβαλλέτω, μηδὲ τούτων

ἀφαιρίσθω τι. Περὶ δὲ τούτων ὁ κύριος Σαδδουκαίους μὲν ἐδυσώπει, λέγων. Πλανᾶσθε μὴ εἰδότες τὰς γραφὰς μηδὲ τὴν δύναμιν αὐτῶν, τοῖς δὲ Ἰουδαίοις παρῄνει. Ἐρευνᾶτε τὰς γραφάς, ὅτι αὐταί εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ.

Ἀλλ ἕνεκά γε πλείονος ἀκριβείας προστίθημι καὶ τοῦτο γράφων ἀναγκαίως, ὡς ὅτι ἔστι καὶ ἕτερα βιβλία τούτων ἔξωθεν, οὐ κανονιζόμενα μέν, τετυπωμένα δὲ παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεσθαι τοῖς ἄρτι προσερχομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον. Σοφία Σολομῶντος καὶ Σοφία Σιρὰχ καὶ Ἑσθὴρ καὶ Ἰουδὶθ καὶ Τωβίας καὶ Διδαχὴ καλουμένη τῶν ἀποστόλων καὶ ὁ Ποιμήν.

Καὶ ὅμως, ἀγαπητοί, κἀκείνων κανονιζομένων, καὶ τούτων ἀναγινωσκομένων, οὐδαμοῦ τῶν ἀποκρύφων μνήμη, ἀλλὰ αἱρετικῶν ἐστιν ἐπίνοια, γραφόντων μὲν ὅτε θέλουσιν αὐτά, χαριζομένων δὲ καὶ προστιθέντων αὐτοῖς χρόνους, ἵνα ὡς παλαιὰ προφέροντες, πρόφασιν ἔχωσιν ἀπατᾶν ἐκ τούτου τοὺς ἀκεραίους.

### 3. Traducerea Epistolei

**"Din cea de a treizeci şi noua Epistolă festivă a aceluiaşi <Sfânt Atanasie>**

**Despre dumnezeieştile Scripturi"**

*Întrucât am amintit despre eretici ca despre nişte morţi, iar despre noi înşine ca de unii care deţinem dumnezeieştile Scripturi spre mântuire - şi pentru că mă tem ca nu cumva, precum a scris Pavel Corintenilor*[305]*, ca puţinii dintre cei curaţi să fie înlăturaţi de la simplitate şi puritate prin uneltirea oamenilor, începând atunci să*

[305] Aluzie la citatul din Corinteni XI, 2-3.



*vitească altele, aşa-numitele apocrife, fiind înşelaţi de asemănarea de nume cu cel al cărţilor adevărate – îngăduiţi-mi, vă rog, deşi ştiţi despre acestea, să vă scriu şi eu despre ele, ca să vi le amintesc, atât pentru nevoia, cât şi pentru folosul Bisericii. Şi amintind aceste lucruri, mă voi folosi, pentru a-mi îndreptăţi îndrăzneala, de formula evanghelistului Luca*[306]*, zicând şi eu: "Deoarece" unii "au încercat să alcătuiască" pentru ei înşişi aşa-numitele apocrife şi să le amestece cu Scriptura insuflată de Dumnezeu*[307]*, despre care "am fost pe deplin încredinţaţi aşa cum le-au lăsat părinţilor "cei ce le-au văzut cu ochii lor de la început şi care au fost slujitori ai Cuvântului, am găsit şi eu cale", îndemnat de fraţi legitimi*[308]*, cunoscându-le de la început, să prezint la rând cărţile cuprinse în canon*[309] *şi transmise prin tradiţie, încredinţate spre păstrare ca unele care sunt şi dumnezeieşti, astfel încât fiecare, dacă a fost înşelat, să-i condamne pe cei care l-au îndepărtat de la calea cea dreaptă, iar cel care a rămas până la capăt curat să se bucure amintindu-şi-le din nou.*

*Cât despre <cărţile> celui Nou, iarăşi nu trebuie să pregetăm să le numim. Acestea sunt: patru evanghelii: după Matei, după Marcu, după Luca şi după Ioan. iar după acestea Faptele Apostolilor şi Epistolele numite soborniceşti, ale apostolilor - şapte, astfel: una a lui Iacob, iar două ale lui Petru; apoi trei ale lui Ioan şi, după acestea, una a lui Iuda; (apoi) - către Romani, apoi două către Corinteni, iar după acestea cea către Galateni; şi apoi, către Efeseni, apoi către Filipeni şi către Coloseni şi, după acestea, către Tesaloniceni – două, şi cea către Evrei; şi, îndată, două către Timotei,*

[306] Aluzie probabil la citatul dupq Luca I, 1-3.

[307] Cf. II Tim. III, 16, Probabil că se referă aici numai la Vechiul Testament.

[308] Γνήσιος, "legitim" ca opus al lui νόθος, "nelegitim", deşi se referă la creştini în comparaţie cu ereticii, ar putea sugera faptul că Sfântul Atanasie a cunoscut împărţirea cărţilor Noului Testament.

[309] τα κανονιζόμενα, probabil cele înscrise în catalogul oficial.

*iar către Tit - una şi, la sfârşit, una către Filimon. Apoi Apocalipsa lui Ioan.*

*Acestea sunt izvoarele mântuirii, care să-l sature pe cel însetat din cele ce se află în ele: numai prin acestea se binevesteşte buna pietate. Nimeni să nu adauge la acestea ceva, şi nici să nu scoată din ele ceva.*[310] *Căci pentru acestea îi mustra Domnul pe saduchei zicând: "Vă rătăciţi neştiind Scripturile, nici puterea lor*[311]*, iar pe iudei îi îndemna: "Cercetaţi Scripturile căci ele sunt cele care mărturisesc despre Mine".*

*Dar pentru şi mai multă exactitate (ἀκριβείας) adaug şi acest lucru, căci scriu constrâns: că există şi alte cărţi în afară de acestea, care nu sunt cuprinse în canon, dar care au fost rânduite de către părinţi pentru a fi citite celor care se apropie acum*[312] *şi vor să fie învăţaţi despre cuvântul credinţei (evlaviei). Înţelepciunea lui Solomon şi Înţelepciunea lui Sirah şi Estera şi Iudit şi Tobit şi Învăţătura numită a Apostolilor şi Păstorul.*

Şi astfel, iubiţilor, atât între cele curpinse în canon, cât şi (între) care se citesc, nicăieri nu se aminteşte despre apocrife, ci sunt născocire a ereticilor, pentru că le scriu când vor, dar le fac plăcute şi le adaugă ani, ca să aibă prilej, înfăţişându-le ca vechi, pentru ca să-i înşele apoi pe cei curaţi (neîntinaţi).

### 4. Semnificaţia şi valoarea Epistolei

Analizând, aşadar, fragmentele de mai sus, se poate observa că intenţia autorului a fost aceea de a alcătui un canon unitar al

[310] Cf. Apoc. 22, 18-19.

[311] Cf. Mt. 22, 29.

[312] Expresia τοῖς ἄρτι προσερχομένοις este probabil o formulă pentru desemnarea catehumenilor.



Sfintelor Scripturi, care să reflecte tradiţia bisericească şi să-i apere pe credincioşi de influenţele nefaste ale ereziei.

În cazul vechiului Testament, Sfântul Atanasie exclude cărţile deuterocanonice[313], îngăduindu-le doar ca lecturi edificatoare. cele douăzeci şi şapte de cărţi ale Noului Testament actuale sunt stabilite ca singurele canonice; ele se află în ordinea următoare: Evanghelii, Faptele Apostolilor, cele şapte Epistole sobornicesti, Epistolele pauline (cu cea către Evrei intercalată între II Tesaloniceni şi I Timotei), încheindu-se cu Apocalipsa Sfântului Ioan. Ca şi cărţile Vechiului Testament, ele sunt socotite "izvoare ale mântuirii care să-l sature pe cel însetat din spusele ce se află în ele" căci "numai prin acestea se binevesteşte dreapta credinţa". În sprijinul acestei declaraţii fără echivoc, autorul citează trei texte scripturistice care scot în evidenţă, fiecare în felul său, caracteristicile Scripturilor inspirate: "Nimeni să nu adauge la acestea ceva, şi nici să nu îndăperteze din ele ceva" (cf. Apoc. 22, 18-19); căci despre acestea îi mustra Domnul pe saduchei zicând: "Vă rătăciţi neştiind Scripturile" (Mt.22, 29)... iar pe iudei îi îndemna: "Cercetaţi Scripturile, căci ele sunt cele care mărturisesc despre Mine". (În 5, 39)."

Accentul pus pe caracterul exclusiv al cărţilor ce compun canonul şi pe faptul că este încheiat, are, firesţe, o strânsă legătură cu concepţia teologică a Sfântului Atanasie, concepţie socotită în această

[313] Trebuie să remarcăm, că mai înainte, în jurul anului 350, Sfântul Atanasie făcea deosebire între cărţile inspirate şi cărţile canonice. Nu o dată el a citat ca fiind inspirate anumite cărţi care mai târziu vor fi excluse din Epistola sa festivă din 367, printre aceste cărţi s-au numărat III Ezdra (= I Ezdra din Biblia noastră) şi *Păstorul* lui Hermas. Cf. **B. Metzger**, *op.cit.*, p. 210-212, după **Jean Ruwet**, *Le Canon alexandrin des Écritures. Saint Athanasie*, în rev. Biblica 33, Roma 1952, p. 1

privință "uimitoare pentru secolul al IV-lea".[314] Este de remarcat faptul că Sfântul Atanasie a fost interesat încă dinainte de alcătuirea acestei *Epistole* să aibă o Scriptură unitară pentru întreaga Biserică, iar admiterea Epistolei către Evrei (respinsă cu precădere în Apus) şi a Apocalipsei (respinsă de obicei în Răsărit) poate fi înţeleasă ca o încercare de punere în acord a tradiției răsăritene şi a celei apusene.

Deosebit de însemnat este şi faptul abandonării tiparului de împărțirea cărților în trei categorii ale autenticității, ca la Origen şi Eusebiu de Cezareea (recunoscute de toți, îndoielnice şi false). Sfântul Atanasie cunoaşte numai scrierile recunoscute sau cuprinse în canon (κανονιζόμενα) şi apocrifele, inventate de eretici. Este drept că în afara acestor două categorii el admite ca lectură (ἀναγινωσκόμενα) câteva scrieri de învățătură creştină şi edificare spirituală, cum ar fi *Învățătura celor doisprezece Apostoli* şi *Păstorul* lui Hermas, pentru cei de curând convertiți şi care urmează să primească botezul, dar el accentuează faptul că ele nu fac parte din canon şi că au fost statornicite de către Părinți.[315]

Pe de altă parte, privind ansamblul operei Sfântului Atanasie, putem constata o evoluție în privința inspirației cărților sfinte şi receptarea lor în canon.

În acest sens, în jurul anului 350, dacă nu chiar mai devreme, Sfântul Atanasie afirmă despre unele cărți care nu fac parte din canon că sunt inspirate. În tratatul *Despre întruparea Cuvântului*[316], scris în această perioadă, *Păstorul* lui Hermas apare în mod evident ca inspirată. În această lucrare, Sfântul Atanasie arată că totul a fost creat

[314] **Wilhelm Schneemelcher**, *Bibel: Die Entstehung des Kanons des Neuen Testaments*, în Theologische Realenzyklopädie, Band VI, Berlin-New York, 1980, p.44.

[315] Vezi şi **I. Barbu**, *op.cit*, p. 286.

[316] Vezi **Sf. Atanasie cel Mare**, *Despre Întruparea Cuvântului*, introd. şi note de **Pr. prof. D. Stăniloae** în PSB nr.15, Bucureşti, 1907, p. 92 urm.



din nimic prin Cuvânt, iar în sprijinul argumentației sale îl aduce pe Moise (Fac.I, 1), cartea "foarte folositoare" a *Păstorului* şi pe Sfântul Apostol Pavel (Evr. XI, 3). Menționarea *Păstorului* între Cartea Facerii şi Epistola către Evrei ne dă limpede de înțeles că, după părerea Sfântului, *Păstorul* era o carte inspirată în aceeaşi măsură cu celelalte două. Deşi *Învățătura celor doisprezece Apostoli (Didahia)* nu este citată în vreo altă lucrare, este de presupus că era socotită o scriere inspirată, de vreme ce Sfântul Atanasie o menționează în *Epistola a XXXIX-a festivă* înaintea *Păstorului*. Ambele scrieri sunt însă, de data aceasta, clar delimitate de cărțile canonice.

Aşadar, în *Epistola a XXXIX-a festivă* din anul 367, canonul celor 27 de cărți ale Noului Testament este promulgat cu toată fermitatea. Pentru Sfântul Atanasie cel Mare, purtătorul de cuvânt al tradiției alexandrine a timpului, acest canon al Noului Testament constituie izvorul desăvârşit, intangibil şi de nedepăşit al mântuirii.[317]

Mesajul său, mereu actual, este, prin urmare, faptul că Sfintele Scripturi ale Vechiului şi Noului Testament sunt divine, inspirate, singurele primite şi acceptate de Biserica călăuzitoare spre mântuire, creştinii urmând a face distincție categorică între cele eretice şi cele canonice.

## 2). În Biserica de Apus

În Apus, asupra canonului Noului Testament existau practic aceleaşi îndoieli ca şi în Răsărit, cu deosebirea că Apocalipsa era mai puțin atacată, deoarece hiliasmul nu era aici atât de puternic reprezentat ca şi în Răsărit; în schimb, epistola către Evrei[318] şi

[317] Cf. **W. Schneemelcher**, *op.cit*, p. 45 şi **I. Barbu**, *op.cit*, p.287.

[318] Fabian o cunoaşte, dar o atribuie lui Barnaba; *Ambroziaster*, comentariul anonim la epistolele pauline şi purtând denumirea respectivă după numele lui Ambrozie de Milan, căruia i-a fost atribuit cândva, se limitează la a enumera 13 epistole pauline,

majoritatea cărţilor sobornicești au fost mult timp "necunoscute" sau puternic controversate.[319]

Dintre reprezentanţii Bisericii occidentale din sec. IV care s-au pronunţat asupra canonului Noului Testament, amintim înainte de toţi pe **Victorin de Pictavium** (+ 303), care ia atitudine fermă faţă de Apocalipsă, scriind un Comentariu la ea, afirmând că este scriere canonică şi că are de autor pe Sf. Ioan, apostolul, care a scris şi Evanghelia a IV-a.[320]

**Hilariu de Pictavium**, devenit în anul 355 episcop al acestei cetăţi, recunoaşte originea apostolică şi canonicitatea epistolei către Evrei, citând, de asemenea, mult în scrierile sale Apocalipsa "apostolului Ioan".[321]

Episcopul **Lucifer de Calaris**, din Sardinia (+ 370), cunoscând bine Orientul, care şi-a lăsat amprenta asupra formaţiei sale teologice, nu ezită a cita Epistola către Evrei, care în Orient s-a bucurat aproape întodeauna de autoritate apostolică; în schimb nu aminteşte niciodată Apocalipsa, iar dintre epistolele sobornicești nu citează şi nici nu aminteşte de II Petru şi III Ioan[322].

Se impune a fi menţionat aici şi Scrierile despre eretici a episcopului **Philastriu** dintre anii 383-387, în care el consemnează faptul că ereticii leapădă "scrierile canonice" şi se ţin de cele "apocrife". Între scrierile canonice Philastriu menţionează: cele 4 Evanghelii, Faptele Apostolilor, 13 epistole ale lui Pavel şi 7 epistole care sunt scrise "de alţi apostoli" (2 a lui Petru, 3 ale lui Ioan, una a lui

fără să amintească de Evrei; Pelagius în Comentariul său la epistolele pauline, scris la Roma în jurul anului 400, cunoscuse epistola către Evrei, o citează, e adevărat, dar nu ca şi paulină. (Vezi **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.441).

[319] *"Dagegen sind im Westen der Hb. und 5 Kath. Briefe lange unbekannt oder umstritten gewesen."* (*Ibidem*).

[320] Cf. **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.793 şi **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.442.

[321] *Ibidem*.

[322] Cf. **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.442.



Iuda şi una a lui Iacob). Nu este citată, aşadar, epistola către Evrei, despre care Philastriu ştia că unii nu-l consideră pe Sf. Pavel autor al ei, ci pe unul din însoţitorii săi, fie Barnaba, fie Luca sau chiar Clement Romanul. Despre Apocalipsă afirmă că numai acei care nu cunosc şi nu voiesc să înţeleagă puterea Sf. Scripturi leapădă Apocalipsa, care este o scriere a Apostolului Ioan.[323]

O mărturie a Bisericii africane şi care datează de la sfârşitul sec. IV este şi *Codicele Claramontanus*. În lista cărţilor canonice ale Noului Testament pe care o oferă, sunt consemnate: cele 4 Evanghelii, epistolele lui Pavel, 7 epistole catolice, Apocalipsa şi Faptele Apostolilor. Dintre epistolele Sf. Pavel, lipsesc, din raţionamente necunoscute, epistolele I-II Tesaloniceni şi Filipeni. Despre epistola către Evrei se credea că este scrisă de Barnaba. De observat este că codicele mai cuprindea şi Păstorul lui Herma, Faptele lui Pavel şi Apocalipsa lui Petru, probabil din motivul că erau des citite în Biserică.[324]

Din jurul anului 360 datează şi în Apus o listă a canonului Noului Testament, numită după descoperitorul ei, istoriograful *Theodor Mommsen*, în anul 1886, într-un manuscris datând din sec. X şi aparţinând bibliotecii *Philipp din Cheltenham*,"**Canonul Mommsenian**", care înşiră după nume cărţile Vechiului Testament şi ale Noului Testament. Dintre cărţile canonului Noului Testament, lista enumeră: cele 4 Evanghelii, 13 epistole pauline, Faptele Apostolilor, Apocalipsa, I-II-III Ioan şi I-II Petru.[325]

Înainte de epistolele Sf. Ioan şi după epistolele Sf. Petru, Canonul consemnează cuvântul *"una sola"*[326], care după concepţia

[323] **Philastriu**, *De haer. 60, 88, 89*, după **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.785.

[324] Cf. **I.G. Munteanu**, *op.cit.*, p.233.

[325] *Ibidem*, p.441. Vezi şi **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.794 şi **N.I. Nicolaescu**, *op.cit.*, p.19.

[326] "... epistulae Johannis III (una sola), epistulae Petri II (una sola)..." (Cf. **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.441 şi care în ceea ce priveşte cuvintele dintre paranteze se

ortodoxă şi romano-acatoică s-ar fi referit la Epistola lui Iacob şi Iuda[327], în text, deci, ar fi fost: "*Iacob una sola*" şi "*Judae una sola*".[328] De mare autoritate se bucura în Occident, în acelaşi timp, ***Fericitul Ieronim***, care, în timpul şederii sale la Roma (între 382-385) face o revizuire a textului canonului Noului Testament la îndemnul episcopului Romei, având la baza lucrării sale cuprinsul canonului atanasian, iar după o şedere a sa în Răsărit, menţionează într-o scrisoare[329] din 394, în mod expres canonul lui Atanasie, ca fiind cel adevărat, dar nu-şi ascunde total reţinerea sa cu privire la originea paulină a epistolei către Evrei. Tot Fer. Ieronim adună în lucrarea sa "*De viris illustribus*", din anul 392, toate îndoielile exprimate în timpul său asupra originii apostolice a scrierilor II Petru, Iacob, Iuda, Evrei şi Apocalipsa, de unde rezultă că încă existau îndoieli serioase spre sfârşitul sec. IV asupra canonicităţii cărţilor amintite.[330]

Este posibil, deşi în parte controversat[331], faptul ca sub influenţa lui Ieronim, care la rândul său se găsea sub o oarecare influenţă a Răsăritului, aşa cum s-a văzut, în ceea ce priveşte atitudinea faţă de canonul Noului Testament, să se fi ţinut în anul 382 un Sinod la Roma

exprimă astfel: "*Die eingeklammerten Worte "una sola" hat an beiden Stellen nur die eine der beiden Handschriften, aus denen wir den Kanon kennen, sie scheinen spätere Korrektur zu sein, deren Urheber nur einen Johannesbrief und einen Petrusbrief anerkennen will. Ganz fehlen dagegen Hb, Jk, Jud.*" (*op.cit.*, p.441-442).

[327] Unii teologi protestanţi cred că acel "una sola" ar fi un protest împotriva hotărârii Sinodului răsăritean de la Laodiceea, unde Sfântului Ioan i s-au atribuit trei Epistole, iar Sfântului Petru două. Părerea nu e verosimilă, fiindcă în Apus, Sinoadele de la Hippo şi Cartagina, fac acelaşi lucru. (Vezi **Diac. N.I. Nicolaescu...**, *op.cit.*, p.19).

[328] **Diac. N.I. Nicolaescu**, *op.cit.*, p.19; **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.794; **L.G. Munteanu**, *op.cit.*, p.223.

[329] **Hieronymus**, *Ep. ad Paulinum*, 53,8, după **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.442, nota 18.

[330] Vezi **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.442.

[331] *Ibidem*.



sub preşedinţia episcopului Romei *Damasus I* (366-384), în care s-a încercat să se stabilească şi canonul cărţilor Sf. Scripturi în Apus.[332] Referitor la cuprinsul canonului Noului Testament, părerea papei Damasus I era că acesta cuprinde: cele 4 Evanghelii, Faptele Apostolilor, 14 Epistole pauline (inclusiv Evrei), Apocalipsa "apostolului Ioan" şi cele 7 epistole catolice. Dintre acestea II-III Ioan erau atribuite prezbiterului Ioan, iar epistola Sf. Iuda este atribuită lui Iuda Zelotul.[333]

Ceea ce este sigur este că papa *Inocenţiu I*, în anul 405, la întrebarea unui episcop galican, care este canonul roman al Noului Testament, răspunde prin a numi canonul Sf. Atanasie cu 14 epistole pauline şi 7 epistole sobornicesti.[334]

Fără îndoială că şi ***Fericitul Augustin***[335] sub influenţa lui Ieronim, împărtăşeşte părerea Sf. Atanasie cu privire la canonul Noului Testament, iar apoi sub influenţa şi la îndemnul Fer. Augustin, Sinoadele africane din Hippo (393) şi Cartagina (397) declară toate cele 27 de cărţi ale Noului Testament ca şi canonice[336], în Biserică fiind permis a se citi numai din acestea.

[332] Se pare că hotărârile Sinodului nu ar exista în original, ele fiind contopite cu hotărârile papilor de mai târziu (sec. IV) Gelasiu şi Hormisda. (Vezi **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.795). Amănunte în legătură cu "Decretum Gelasianum", dacă el cuprinde sau nu hotărârile Sinodului amintit, a se vedea **E. Schwartz**, *Zum Decretum Gelasianum*, în ZNW, nr. 29, 1930, p.161 urm.

[333] Cf. **N.I. Nicolescu**, *op.cit.*, p.19-20.

[334] Cf. **Innocenz I**, *Epist. 6*, după **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.442, nota 20.

[335] **Fer. Augustin**, *De doctrina christiana*, 2,13.

[336] Există însă păreri că Sinodul de la Hippo ar fi decretat canonice numai 13 epistole pauline, consemnând formularea: "*Pauli apostoli epistulae tredecim. Eiusdem ad Hebraeos una*" şi numai la un alt Sinod din Cartagina din 419 se va fi formulat: "*Pauli apostoli epistulae quatordecim*". (Vezi **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.442).

Cu aceste hotărâri romane şi africane s-a hotărât astfel definitiv canonul Noului Testament în Biserica de Apus.[337] Hotărârile amintite, alături de cea din Laodiceea, sunt consfinţite apoi pentru întreaga Biserică de Sinodul ecumenic Trullan (892) şi de Sinodul VII ecumenic (787).[338]

### *e). Canonul Noului Testament şi problema teologică a canonului în Bisericile protestante*

Biserica protestantă, în general, în ciuda tuturor obiecţiilor ridicate de reformatorii sec. XVI, a preluat şi respectat canonul Noului Testament pe care i l-a oferit Biserica veche aşa cum ea l-a hotărât în întinderea şi cuprinsul său.[339]

De altfel, pentru **Luther** "canonic este ceea ce este apostolic".[340] Dar el înţelege cuvântul "apostolic" într-un dublu sens şi într-un mod incoerent de exprimare: odată înţelege prin "apostolic", ceea ce au scris Apostolii, odată modul de exprimare apostolic în sine,

[337] În practică însă se pare că n-au fost făcuţi imediat paşi hotărâţi şi definitivi în această direcţie. Astfel, epistola către Evrei lipsea în continuare din anumite manuscrise şi chiar codici (Codex Boernerianus paragraful 38, l.c; Speculum pseudoaugustinian din sec. V), iar Cassiodor nu cunoştea pe la mijlocul sec. VI nici un Comentariu la Epistola către Evrei. Pe de altă parte s-a găsit, până la mijlocul Evului Mediu, scrisoarea apocrifă a lui Pavel către Laodiceeni în manuscrisul Vulgatei. Acestea sunt totuşi excepţii, afirmă biblistul W.G. Kümmel, care n-au pus sub semnul întrebării faptul că în Biserica de Apus de la începutul sec. V, canonul Noului Testament era socotit încheiat cu 27 de cărţi. (Cf. **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.442-443).

[338] Cf. **Diac. N.I. Nicolaescu...**, *op.cit.*, p.19.

[339] Cf. **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.446.

[340] A se vedea în acest sens, în amănunt, concepţia lui Luther dezvoltată la **H. Bornkamm**, *Luthers Vorreden zur Bibel*, 1967 şi **W.G. Kümmel**, *Luthers Vorreden zum Neue Testament*, în "Reformation und Gegenwart", MbThST 6, 1968, p.12 urm.



chiar dacă o scriere nu e scrisă direct de un Apostol. Dacă duhul creştin pulsează într-o scriere, ea este apostolică, chiar dacă ar vorbi prin ea Iuda, Pilat, Irod etc., iar dacă nu pulsează duhul creştin, ea nu e apostolică, chiar dacă ar vorbi prin ea Petru sau Pavel.[341] Din acest punct de vedere, Luther a pus la sfârşitul Noului Testament 4 din cele 7 scrieri neotestamentare controversate în primele secole, precum: Epistola către Evrei, Iacob, Iuda şi Apocalipsa şi fără a le socoti la numărul celorlalte.[342]

Luther face critica canonului cărţilor Noului Testament nu din punct de vedere istoric, ci doctrinar-subiectiv. Cărţile care i se păreau că favorizează teoria sa despre îndreptarea omului numai prin credinţă, le socoteşte "cărţi principale". Între acestea numără Evanghelia după Ioan, Epistolele către Romani, Galateni şi I Petru. Celelalte cărţi, susţine Luther - sunt de mai puţină importanţă. În ceea ce priveşte epistola către Evrei, Luther susţine că pe lângă "aur curat, ea cuprinde şi lemn, paie şi fân", iar de autor îl are mai curând pe Apollo, decât pe Pavel.[343]

[341] Iată cum se exprimă Luther în acest sens: "*Auch ist das der rechte Prüfstein alle Bücher zu tadeln, wenn man sicht, ob sie Christum treiben oder nicht. Was Christum nicht lehret, das ist nicht apostolisch, wenn es gleich Petrus oder Paulus lehrte; wiederum was Christum predigt, das ist apostolisch, wenn es gleich Judas, Hannas, Pilatus und Herodes täte*". (Cf. Luther, *Vorrede zum Jk*, după **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.446).

[342] Locul epistolei către Evrei a variat în Mărturisirile de credinţă protestante, existând în acest sens diferenţe între ele: spre exemplu "*Confessio Belgica*" (1561) o citează ca a 14-a epistolă a lui Pavel, în timp ce "*Confessio Galicana*" (1559) şi "*Westminster Confession*" (1647) o include între epistolele catolice. (Cf. **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.447).

[343] Vezi **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.803.

Canonicitatea epistolei lui Iuda o punea la îndoială din motivul că ea se referea la cartea apocrifă a lui Enoh şi este foarte înrudită cu epistola a II-a sobornicească a Sf. Petru.[344]

Epistola lui Iacob o atacă puternic, afirmând despre ea că este "*curat de paie*", "pentru că luptă împotriva lui Pavel şi a Sf. Scripturi", iar Apocalipsa este catalogată de Luther ca nefiind carte inspirată.[345]

O atitudine asemănătoare faţă de Apocalipsă are şi **Ulrich Zwingli**, care o socoteşte neinspirată, afirmând că şi cele 5 epistole catolice, controversate în Biserica veche (antoilegomena) nu pot fi puse alături de celelalte Scripturi sfinte.[346]

**Calvin** nu se pronunţă asupra autorului epistolei către Evrei şi se îndoieşte de canonicitatea epistolelor II Petru, II-III Ioan, Iacob şi Iuda, fără însă a se pronunţa, în acest sens, în mod expres. Apocalipsa nu o comentează, fiindu-i o carte neînţeleasă.[347]

**Andreas Bodenstein de Karlstadt**, împarte cărţile Noului Testament în 3 clase în funcţie de autoritatea care le-a fost conferită în Biserica veche. De gradul suprem de autoritate (libri primi ordinus) s-au bucurat cele 4 Evanghelii şi Faptele Apostolilor. În a doua categorie, cele cu o autoritate mai mică (libri secundi ordinis), Andreas Bodenstein a inclus cele 13 epistole pauline, I Petru şi I Ioan, iar în a 3-a categorie, a celor de infimă autoritate (libri tertii ordinis), enumera epistola către Evrei, Iacob, II Petru, II-III Ioan, Iuda şi Apocalipsa.[348] În consecinţă, **Martin Schemnitz**, consideră cele 7

[344] A se vedea amănunte în acest sens: **J.C. Greenfield şi H. Stone**, *The Book of Enoch and the Traditions of Enoch*, Numen 26, 1979, p.82; **Pierre Grelot**, *Henoch et ses ecritures*, în RB, 82, 1975, p. 488-498.

[345] **Luther**, *Übersetzung des Neuen Testaments*, Wittenberg 1522, după **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.803.

[346] **Zwingli**, *Auslegung der Schlußreden*, Berner Disputation, 1528, după **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.803.

[347] *Ibidem*.

[348] *Ibidem*.



cărţi contestate de Andreas, direct "apocrifele Noului Testament".[349] ***Zwingli*** respinge doar Apocalipsa, zwinglienii recunoscând totuşi ca şi calvinii canonicitatea tuturora.[350]

Cu timpul însă, atât reformaţii cât şi luteranii încep a revizui atitudinea lor radicală faţă de canonul Noului Testament, încercând a nu mai face deosebiri atât de radicale în privinţa autorităţii canonice a cărţilor Noului Testament, aşa cum s-a făcut imediat după Reformă. În cadrul acestei direcţii noi de orientare, ***Joh. Gerhard***[351] recomandă, ca acele cărţi din canonul Noului Testament, care au fost controversate cândva în Biserica veche, să nu mai fie numite apocrife, ci doar numai "*libri canonici secundi ordinis*", sau "*deuterocanonice*". Până la mijlocul sec. al XVIII-lea, teologii protestanţi rămân însă credincioşi părerilor amintiţilor reformatori din sec. al XVI-lea.

Dar **Johann S. Semler** (1725-1791) emite un principiu nou, şi anume: fiecare credincios este îndreptăţit ca personal să se pronunţe asupra valorii canonice a fiecărei cărţi a Noului Testament, recunoscându-le numai pe acelea în care, ca şi Luther, simte pulsând duhul evanghelic apostolic.[352] Principiul lui Semler poate avea consecinţe extrem de păgubitoare, mai ales atunci când este vorba de aplicarea în viaţa practică a adevărurilor cuprinse în paginile cărţilor Noului Testament, pentru că orice adevăr incomod în trăirea şi respectarea lui în viaţa morală practică, poate fi socotit simplu, neautentic, iar ca justificare a atitudinii respective se contestă canonicitatea şi autoritatea cărţii care îl deţine.

Cât de departe a mers principiul lui Semler şi care au fost consecinţele sale negative pentru autoritatea Sf. Scripturi în viaţa Bisericii, stă mărturie *Şcoala critică Tübingiană*, care a înglobat în

[349] Cf. **N.I. Nicolaescu**, *op.cit.*, p.20.

[350] *Ibidem*

[351] **Joh. Gerhard**, *Loci. theolog.*, II, 1625, după **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.804.

[352] Cf. **N.I. Nicolaescu**, *op.cit.*, p.20.

sânul ei figuri proeminente ale teologiei protestante precum Volkmar, Bruno Bauer ş.a. Adepţii acestei şcoli au ajuns la concluzia că în sânul Bisericii primare au existat 2 direcţii contradictorii - *petrinii* şi *paulinii*, care s-au combătut reciproc, timp îndelungat, atât oral cât şi scris, împăcându-se abia pe la mijlocul sec. II, dând naştere Bisericii catolice. Pe fondul unor astfel de concepţii, adepţii şcolii tübingiene atribuie timpului apostolic (până în anul 70 d.Hr.) numai Evanghelia primordială a lui Matei (Urmatthäus) şi Apocalipsa, care reprezintă punctul de vedere petrin-iudaistic, scrierea primordială a lui Luca (Urlukas), precum şi cele 4 Epistole mari pauline - Romani, I-II Corinteni şi Galateni - care reprezintă punctul de vedere paulin.[353]

În timpul post apostolic (70-140) ar fi fost scrise din partea iudaiştilor sau petrinilor Evanghelia lui Matei şi Epistola lui Iacob, iar din partea paulinilor, Evanghelia lui Luca, Faptele Apostolilor, Epistolele către Efeseni, Filipeni, Coloseni, I-II Tesaloniceni şi Evrei. Iar târziu, după anul 140, ar fi fost scrise Evanghelia după Ioan, epistolele pastorale, cele ale lui Petru şi ale lui Ioan.[354] Aceste atitudini exprimate, duc, firesc, la concluzia neautenticităţii scrierilor exprimate, contestându-se originea lor divină, decimându-se practic, întreg canonul Noului Testament. De altfel, au şi existat voci în acest sens, afirmându-se că toate scrierile Noului Testament nu sunt autentice şi sunt scrise mult mai târziu, abia după anul 100 d.Hr.[355]

Teoriile şi exagerările tübingienilor au fost respinse însă de *Şcoala mai nouă literar-critică*, păstrând numai unele din teoriile lor evoluţioniste despre geneza primei biserici creştine. În ceea ce priveşte canonul Noului Testament, adepţii şcolii respective consideră autentice nu numai cele 4 Epistole mari pauline (Romani, I-II Corinteni şi Galateni), ci şi Epistola către Filipeni, I Tesaloniceni şi

[353] Vezi **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.805.

[354] *Ibidem*.

[355] *Ibidem*.



părţile "cu noi" (Wirstücke) din cartea Faptele Apostolilor. Restul scrierilor sunt neautentice[356], negându-se şi inspiraţia biblică.

Multe idei însă din teologia sec. al XVIII-lea, cu referire la atitudinea faţă de canonul Sf. Scripturi, în general, şi al Noului Testament, în special, s-au repercurtat şi în teologia protestantă contemporană, cu deosebire în problema *teologiei canonului*[357].

În cadrul întrunirilor teologice privind problema Scripturii, un loc important îl ocupă în teologia protestantă contemporană, problema canonului Sfintei Scripturi. Teologii protestanţi ai secolului trecut, ca şi cei contemporani, cercetează cu mult interes istoria formării diferitelor cărţi sacre, unitatea lor internă, validitatea lor ca mărturie inspirată a Revelaţiei.

Din acest punct de vedere, poziţia marelui teolog Karl Barth, spre exemplu, vizavi de canon, este cea tradiţională, menţinându-se pe linia de vederi a ortodoxiei protestante şi însemnând în acest sens o *direcţie* în teologia protestantă, un curent, în timp ce şcoala de la Marburg, a lui Rudolf Bultmann, adoptă o cale proprie, adecvată programului bultmanian al demitizării şi al interpetării existenţialiste a Scripturii, constituind, aşadar, un alt curent, o altă direcţie pe care s-a mers în luarea de atitudine faţă de canonul Sf. Scripturi. Acestea ar fi cele două direcţii mari pe care s-a mers în teologia protestantă contemporană în abordarea teologică, critică a "problemelor Scripturii".

Canonul Noului Testament este după **K. Barth**, şi după "şcoala" sa, culegerea de mărturii fixate şi transmise în scris asupra istoriei lui Iisus, mărturii care întemeindu-se pe cele ce au văzut şi auzit martorii Învierii lui Hristos, aveau să devină treptat atestări

[356] *Ibidem*.

[357] A se vedea amănunte, **Appel Nicolaas**, *Kanon und Kirche. Die kanonkrise im heutigen Protestantismus als kontroverstheologisches Problem*, Paderborn 1964, p. 308-337.

normative ale Cuvântului lui Dumnezeu şi care împreună cu canonul veterotestamentar, moştenit de la sinagoga iudaică, au alcătuit Scriptura.[358] A recunoaşte canonul biblic, înseamnă a recunoaşte starea de fapt cu care venim în contact în viaţa Bisericii, a unei selecţii deja operată - deşi nu se poate spune definitivă - în viaţa Bisericii[359].

În ceea ce priveşte rolul Bisericii în stabilirea şi fixarea canonului Noului Testament, Karl Barth minimalizează total aportul acesteia prin reprezentanţii ei la soluţionarea problemei respective.

În accepţiunea sa primară, termenul de "canon", care înseamnă "regula adevărului", se referă în acelaşi timp la conţinutul doctrinar şi la inventarul de texte recunoscute drept sacre. Este exclus - crede Barth - ca Biserica să-şi fi putut da ea însăşi această "regulă a adevărului". Biserica nu e creatoarea canonului, ci numai primitoarea acestuia, ca a unui fapt împlinit de la sine, în sânul comunităţii ecleziale. Istoria canonului biblic este foarte complexă şi niciodată pe deplin încheiată. Barth subliniază astfel bine cunoscutul principiu protestant al independenţei canonului biblic faţă de autoritatea eclezială şi de hotărârile ei.[360] El ţine să proclame apariţia de la sine a canonului în viaţa Bisericii, în sânul comunităţii primare, ca fapt premergător oricăror hotărâri ecleziale asupra Scripturii. Canonul este, aşadar, în concepţia lui K. Barth şi a discipolilor săi, creaţie a primelor comunităţi creştine, alcătuită dintr-o sumă de scrieri ce se vor fi impus în detrimentul altor scrieri şi care, astfel constituite, ca regulă a adevărului, au premers deciziilor sinodale, referitoare la ele, decizii care nu au făcut decât să consfinţească o stare de lucruri deja existentă în viaţa Bisericii.

[358] **Karl Barth**, *Introduction a la theologie evangelique*, trad.fr. **Fernand Ryser**, Labor et fides, Genve-Zürich 1962, p.28.

[359] *Ibidem*.

[360] Amănunte referitor la concepţia lui **K. Barth** faţă de canonul biblic, a se vedea **Pr. Nicolae Macsim**, *Concepţii protestante mai noi despre Sf. Scriptură*, (teză de doctorat), Iaşi 1975, p.459-462.



În privinţa numărului cărţilor canonice ale Scripturii, K. Barth recunoaşte pe cele 66 cărţi biblice, dar pune la îndoială integritatea şi caracterul definitiv al canonului astfel stabilit şi se pronunţă pentru *libertatea cercetătorului* de a aprecia asupra validităţii cărţilor sacre sau a eventualei includeri în canon a unor scrieri până acum încă necunoscute ca normative. Canonul este, prin urmare, în concepţia sa un monument în permanenţă verificabil şi perfectibil, operă la care este îndatorată, desigur, Biserica în ansamblul ei.[361] Se poate recunoaşte aici, uşor, continuarea, practic, a ideilor lui Semler, din veacul anterior lui Barth, după care orice credincios este îndreptăţit ca personal să decidă asupra canonicităţii fiecărei cărţi a Noului Testament.[362]

Atitudinea pe care Barth o recomandă Bisericii în problema canonului, este aceea de deschidere şi de îngăduinţă prin care ea să fie să aprecieze eventualele noi aprofundări asupra evoluţiei canonului, să fie în permanenţă *păstrătoare a canonului*, veghind la observarea lui şi rectificarea eventualelor modificări greşite ale acestuia. Prin urmare, el ţine să sublinieze că Biserica nu este *garantul* autorităţii divine a canonului, ci numai *martorul* ei.[363]

În cealaltă direcţie, **Rudolf Bultmann**, ca şi alţi teologi anteriori lui, manifestă faţă de canonul biblic al Noului Testament, cu studiul căruia se ocupă îndeaproape, o atitudine eclectică şi discriminatorie. Dintre Evanghelii, Bultmann o reţine, ca exprimând veritabila kerigmă, pe cea a lui Ioan, lăsând pe plan secundar pe sinoptici. Dintre epistolele pauline, Bultmann consideră ca nedemne de calitatea de sursă temeinică a teologiei lui Pavel şi, deci, ca

[361] *Ibidem*, p.460.

[362] A se vedea **N.I. Nicolaescu**, *op.cit.*, p.20.

[363] O dezvoltare a ideii respective la Karl Barth, a se vedea dogmatica sa, "*Dogmatique*" I,11, *La doctrine de la Parole de Dieu*, Ed. Labor et Fides, Geneve 1953, p.16-23.

neautentice, un număr de 6 epistole, şi anume; Epistola către Efeseni, Coloseni, II Tesaloniceni, I-II Timotei şi Tit.[364]

În privinţa atitudinii bultmaniene cu privire la canon sunt relevante aprecierile unui contemporan al său şi teolog de aceeaşi formaţie, **M. Barth**. Acesta afirmă că Bultmann "*a falsificat teologia paulină despre Hristos şi Biserică, neglijând afirmaţiile acestor epistole cu privire la Hristos şi Biserică, cu privire la Hristos ca Domn al lumii şi al Bisericii, la omul nou creat în Hristos, la profeţiile veterotestamentare relative la Parusie şi la valoarea doctrinei şi a tradiţiei creştine. Excluderea integrală din corpul epistolelor pauline a scrierilor menţionate, rezultă dintr-un apriori al metodei sale, ale cărei consecinţe sunt imense. Bultmann ştie foarte bine că anumite pasaje din respectivele epistole sunt în contradicţie cu rezultatele cercetărilor sale şi tocmai de aceea le respinge. Prin remarcile sale asupra mitologiei, Bultmann învăluie în semiobscuritate afirmaţiile pauline capitale asupra lui Hristos, ignorându-le în antropologia sa şi subordonându-le în soteriologia sa unui pragmatism grosier. Teologul existenţialist reduce teologia paulină în chip exclusiv la doctrina justificării, deşi, în realitate, Pavel nu tratează despre aceasta în epistolele sale decât uneori numai prin aluzii...*".[365]

Ucenicul lui R. Bultmann, **Gerhard Ebeling**, observă că în teologia protestantă din sec. al XIX-lea se făcea deosebire între principiul *fomal* al lui "Sola Scriptura" şi principiul *material* al justificării prin credinţă (Sola fidae), problema Canonului şi însuşi textul Sf. Scripturi fiind interpretate în funcţie de principiul material,

[364] Vezi **Pr. N. Macsim**, *op.cit.*, p.462.

[365] Cf. **Markus Barth**, *La méthode de Rudolf Bultmann dans "La Théologie du Nouveau Testament"*, în ThZ, janvier-fevrier 1955, trad. franc. **E. Blancy**, ETR, nr. 2, 1956, p.15-16.



care reprezintă un fel de "*canon în canon*".[366] Acest fapt se întemeia pe concepţia că simpla recunoaştere a canonului biblic nu poate garanta şi o interpretare corectă a Scripturii. În consecinţă, ar fi îndreptăţită adoptarea unei atitudini libere şi critice faţă de însuşi canonul biblic, şi chiar ideea unei revizuiri posibilie a acestuia.[367] Aşadar, ideea pe care G. Ebeling o reprezenta era aceea a unui "*canon deschis*" corecturilor, îmbunătăţirii, la îndemâna oricui.[368]

O concepţie similară faţă de canonul biblic manifestă şi colegul său bultmanian **Ernst Käsemann**. Problemea fundamentală la care se referă Käsemann în legătură cu canonul Sf. Scripturi în general şi al Noului Testament, în special, este aceea a posibilităţii de a funda, pe baza lui, unitatea Bisericii creştine în ansamblul ei, sau de a găsi prin intermediul canonului calea teologică adevărată pentru apropierea dintre Biserici.[369] Aşadar, prin ridicarea unei probleme noi, de strictă actualitate teologică, Käsemann devine un teolog ecumenist, înscriindu-şi exegeza sa pe făgaşul ecumenicităţii.

Dar cercetările ermineutico-exegetice aveau să-l conducă pe Käsemann la concluzia că nu tot ce este Scriptură este şi cuvânt evanghelic şi că, prin urmare, nu toate cărţile Sf. Scripturi trebuie considerate şi ţinute ca inspirate divin. Canonul Scripturii, în ansamblul cărţilor salc, nu formcază, după păretea sa, o unitate indisolubilă. În măsura în care el reprezintă produsul unei selecţii bisericeşti tardive, limitele sale rămânând mereu nesigure, canonul este semnul unei dezvoltări deosebit de complicate, la originea căreia

[366] A se vedea amănunte în acest sens, **Gerhard Ebeling**, *"Sola Scriptura" und das Problem der Tradition* în "Schrift und Tradition", Zürich 1963, p.106-108.

[367] A se vedea amănunte în legătură cu concepţia lui Ebeling, despre canonul biblic la **Pr. N. Macsim**, *op.cit.*, p.466.

[368] A se vedea amănunte, **W.G. Kümmel**, *Notwendigkeit und Grenze der neutestamentlichen Kanons*, în Zeitschrift für Theologie und Kirche, 17, 1950, p. 277-313.

[369] *Ibidem*, p.467.

s-ar afla apocaliptica iudaică şi la finele căruia s-ar plasa, după Käsemann, "catolicismul" primar, în sensul de primă Biserică instituţională, dezvoltare care va fi fost determinată şi de crizele religioase profunde ale epocilor de redactare respective şi care şi-au pus amprenta puternic pe canonul Noului Testament.

Privit astfel, în structura sa, canonul Noului Testament, apare în faţa lui Käsemann ca un "*complexio oppositorum*", respectiv ca un amestec de elemente contradictorii, o simplă ansamblare de cărţi şi date fără o ordine logică şi cronologică care să stea la baza lor.

Date fiind astfel contradicţiile interne din cuprinsul canonului, rezultă după Käsemann, că nu există canon fixat sau susceptibil de a fi fixat odată pentru totdeauna.[370] Canonul Noului Testament este un document istoric datând de aproape 20 de veacuri, timp în care în conţinutul său se vor fi putut strecura unele sensibile modificări. Traducerea în diferite limbi a Bibliei comporta în chip inevitabil asemenea modificări. Pe de altă parte, în canonul Scripturii nu ni s-a transmis decât un simplu fragment din tradiţia creştină primară, o mare parte din materialele tradiţionale rămânând în afara canonului. Astfel, nu ne este posibil a descoperi în acest fragment decât un minimum din ceea ce se va fi petrecut realmente în istoria mântuirii. În forma în care s-a păstrat până azi, canonul este, după Käsemann, o operă incompletă şi arbitrară, conţinând în cuprinsul său un număr considerabil de elemente contradictorii, ca rezultat al unei selecţii arbitrare şi tardive a Bisericii şi purtând amprenta epocii în care a fost alcătuit.[371]

În ce priveşte *timpul* când se va fi încheiat procesul de selecţie a cărţilor canonului Noului Testament, Käsemann este de părere că acesta trebuie să fi fost secolul al IV-lea, deşi esenţialul cărţilor Noului Testament va fi existat deja încă de pe la jumătatea sec. al II-

[370] Cf. N. **Macsim**, *op.cit.*, p.470.

[371] *Ibidem*.



lea.[372] În concluzie, Scriptura este pentru Käsemann, o operă literară omenească, iar nu o carte sacră, inspirată de Dumnezeu.

Cu toate acestea, ediţiile moderne ale Noului Testament din Bisericile protestante, trecând peste aceste exagerări, numără între paginile lor toate cele 27 de cărţi ale Noului Testament, recunoscându-li-se, practic, canonicitatea.

În urma tuturor celor expuse în legătură cu problema canonului Noului Testament, se impun câteva *concluzii generale*:

a). Din datele expuse aici este evident că nu toate cărţile actuale ale Noului Testament erau cunoscute sau acceptate de toate bisericile din Răsărit şi din Apus în perioada primelor patru secole creştine. Unele, precum Evangheliile, au fost cunoscute din cele mai vechi timpuri; altele, cum este Epistola către Evrei, erau cunoscute, dar privite cu multă susceptibilitate, datorită faptului că nu se ştia cu certitudine cine este autorul lor; iar altele, precum II Petru sau II-II Ioan, nu au fost menţionate deloc, sau locul lor de drept în canon fiind viu disputat.

b). Nici una din cărţile canonului Noului Testament nu a fost acceptată de bisericile creştine datorită unei obligativităţi ecleziastice. Conciliile care au discutat canonul Noului Testament nu s-au ţinut decât în sec. al IV-lea, când Noul Testament devenise deja Scriptura Bisericii.

c). Aparenta reţinere cu care au fost acceptate în canon unele cărţi precum Iacob, II-III Ioan şi Iuda nu înseamnă că acestea au fost lipsite de autenticitate. Epistolele Filimon, II-III Ioan şi Iuda sunt cărţi atât de scurte, încât ele au fost citate numai arareori şi, în afară de aceasta, ele au fost adresate unor persoane al căror loc de reşedinţă s-ar putea să nu fi fost prea bine cunoscut. Spre deosebire de epistolele mai mari, care au circulat prin toate provinciile, epistolele mai mici nu au putut să intre în atenţia generală decât atunci când au fost cerute

[372] E. **Käsemann**, *Exegetische Versuche und Besinungen*, Göttingen 1960, p.270-271.

în mod expres sau când persoanele sau grupurile cărora le-au fost adresate le-au adus în atenția generală.

d). Aşadar, variațiile din cadrul canonului s-au datorat condițiilor şi intereselor locale. Ele au demonstrat că în ciuda insistențelor exagerate asupra minunilor, bisericile şi conducătorii lor nu au acceptat orice manuscris care se întâmpla să poarte numele unui apostol, sau care susținea că prezintă întâmplări şi învățături care nu mai fuseseră relatate până atunci.

e). Canonul actual a rezultat dintr-un volum mare de tradiții orale şi scrise şi şi-a croit drum în Biserici datorită autenticității sale inerente şi puterii sale dinamice.

f). O analiză a diferitelor cărți citate, a listelor şi canoanelor din primele 4 secole, va arăta că cele mai disputate şi mai omise cărți au fost Iacob, Iuda, II Petru, II-III Ioan, Evrei şi Apocalipsa. Pot fi propuse câteva motive pentru care aceste cărți au fost neglijate: Epistola lui Iacob a fost adresată evreilor din Diaspora şi conținea puține elemente doctrinare interesante care să facă apel la gândirea speculativă a creştinilor greci; Epistola lui Iuda, II-III Ioan sunt atât de scurte, încât conțin prea puține lucruri care să fie de interes general. În plus, ele au avut şi un caracter personal sau semipersonal prin conținutul lor, aşa încât este posibil ca ele să nu fi fost puse în circulație la fel de repede ca şi lucrările mai extinse în conținut ale autorilor lor. A II-a epistolă a lui Petru a fost discutată până pe vremea lui Eusebiu de Cezareea.

Fer. Ieronim afirmă că Părinții Bisericii au ezitat să accepte această epistolă datorită stilului ei atât de diferit de I Petru. Va fi probabil greu de ştiut vreodată dacă nu cumva aparenta diferență dintre II Petru şi I Petru nu se datorează în întregime faptului că Petru a folosit doi secretari diferiți. Faptul că epistola a fost scrisă unui grup de creştini aflați la granițele lumii creştine, pentru o anumită situație urgentă, poate explica de ce a fost atât de puțin cunoscută de Biserica



primară şi de ce a fost primită cu îndoieli de teologii primelor trei secole. Cât privesc motivele îndoielilor la adresa Epistolei către Evrei şi Apocalipsa, ele au fost amintite pe parcursul capitolului.

g). Concluziile teologiei protestante mai timpurii sau contemporane, au despuiat Noul Testament de orice autoritate divină, făcând astfel aproape imposibilă aplicarea generală sau particulară a adevărului lui.

h). Canonul Noului Testament conține cuvântul plin de autoritate al lui Dumnezeu şi revelat lumii în scopul mântuirii ei.

# IV. ISTORIA, CRITICA ŞI TRANSMITEREA TEXTULUI NOULUI TESTAMENT

În capitolul precedent s-a arătat că toate cele 27 de cărţi ale Noului Testament, fiind inspirate de Dumnezeu, s-au bucurat de la început de autoritate canonică în Biserică. Istoria textului Noului Testament, tema capitolului de faţă, va încerca să facă dovada păstrării *integrităţii* acestor cărţi, adică să răspundă la întrebarea dacă textul lor s-a păstrat în decursul veacurilor, în forma sa integră, aşa cum a ieşit de sub pana aghiografilor sfinţi, sau nu?

Specialiştii deosebesc, de obicei, o *integritate dogmatică* (materială) a textului, adică o scriere este integră, autentică, dacă n-a suferit nici o alterare în ceea ce priveşte fondul ei de învăţături, şi o *integritate critică* (formală), o carte fiind integră din acest punct de vedere, dacă ea n-a suferit vreo schimbare nici în forma ei exterioară. Integritatea critică o garantează şi pe cea dogmatică; în schimb integritatea dogmatică nu o presupune şi pe cea critică. Totuşi, în cazul din urmă, alterările în text nu pot să depăşească o anumită limită, pur formală. Iar dacă au intervenit alterări, în curgerea timpului, în textul cărţilor sfinte ale Noului Testament, se poate constata azi numai cu ajutorul manuscriselor biblice păstrate, a scrierilor şi citatelor Sfinţilor Părinţi, precum şi a traducerilor vechi şi mai noi, probleme care vor constitui subiectul de analiză, la modul general, al capitolului de faţă.

## 1. Originalele Noului Testament

### *a). Forma externă a originalelor Noului Testament*

În antichitate foarte arareori autorii îşi scriau cărţile cu mâna proprie, de obicei, ei îşi dictau, gândurile şi scrierile lor unor "scriitori de meserie", de regulă unor sclavi, care erau în măsură să scrie cele dictate, cât se poate de repede şi care se numeau *tahigrafi* (ταχυγράφοι). Aceştia uzuau de foarte multe abreviaţiuni şi semne pe care foarte puţini, şi aceia *numai iniţiaţi*, le puteau descifra. Din acest motiv scrierile lor trebuiau transcrise de alţi scriitori, cu scriere frumoasă, numiţi *caligrafi* (καλλιγράφοι). Cele transcrise se colecţionau apoi cu dictatul original de către anumiţi *corectori* (διορθώται), iar cei care urmau a întocmi apoi cartea se numeau *bibliografi* (βιβλιογράφοι).[373]

Şi autorii Sfintei Scripturi, ca şi Sfinţii Părinţi şi scriitori bisericeşti trebuie să fi procedat la fel.[374] Despre Sf.Ap. Pavel se ştie că nu şi-a scris epistolele sale cu mâna sa proprie, ci obişnuia să le dicteze unui ucenic din anturajul său, urmând ca el să adauge cu mâna sa proprie numai binecuvântarea finală şi salutul (I Cor. 16,21; Col. 4,18; II Tes. 3,17 ş.a.). Aşa, spre exemplu, din epistola către Romani (16,22) aflăm că ea a fost scrisă de Terţius, un sclav încreştinat. Prin urmare, unul din ucenicii săi, mai obişnuit cu meşteşugul scrisului,

[373] Cf. **N.I Nicolaescu**, *op.cit.*, p.29; **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.812; **L.G. Munteanu**, *op.cit.*, p.226.

[374] Despre Origen se spune că a avut la dispoziţia sa 7 tahigrafi şi tot pe atâţia caligrafi şi librari. (Cf. **N.I Nicolaescu...**, *op.cit.*, p.29).



îndreptă pe tahigraful[375]: "*Vă îmbrăţişez în Domnul, eu, Terţius, care am scris epistola*".

În ceea ce priveşte pe ceilalţi autori ai Noului Testament nu avem nici o informaţie din scrierile lor, în acest sens, dar se poate presupune că şi ei vor fi procedat la el ca Sf.Ap. Pavel, cel puţin din câteva motive:

1). - timpul pentru Apostoli era foarte preţios, propovăduirea Evangheliei Mântuitorului Iisus Hristos, absorbindu-i cu totul.

2). - aproape toţi autorii Noului Testament aveau ucenici care cunoşteau scrisul.

3). - când apar scrierile Noului Testament existau deja comunităţi creştine puternice care respectau atât de mult pe Sf. Apostoli, încât bucuros jertfeau pentru ei bani, în scopul angajării tahigrafilor.

4). - este de presupus ca unii Apostoli să fi cunoscut mai puţin meşteşugul scrisului, ori nu erau prea obişnuiţi cu el, de aceea nu se vor fi angajat să-şi scrie personal operele lor.[376]

Transcrierea prin caligrafi va fi fost făcută însă curând la toate cărţile Noului Testament, întrucât textele, urmând a fi citite în comunităţi creştine, trebuiau să fie uşor descifrabile.

### *b). Materialul de scris al originalelor Noului Testament*

Care a fost materialul obişnuit de scris pe care au fost scrise originalele Noului Testament, nu se spune nicăieri în mod expres, deşi

[375] Sf. Ioan Hrisostomul este de părere că Epistola către Galateni ar fi fost scrisă în întregime de mâna proprie a apostolului Pavel. Fer. Ieronim însă, nu e de acord cu părerea Sf. Ioan Hrisostom şi afirmă că numai partea din urmă a epistolei (6,11-18) ar fi fost scrisă de Ap. Pavel. (Cf. **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.813). Nu este exclus ca epistolele mai mici, precum cea către Filimon, să fi fost scrisă direct de Apostolul Pavel

[376] **N.I Nicolaescu...**, *op.cit.*, p.30.

în II Tim. 4,13 Apostolul Pavel aminteşte de μεμβράνα (pergament), iar Sf. Ioan, în II Ioan 12, vorbeşte de χάρτης (hârtie de papirus). Totuşi se poate presupune, că autorii sfinţi îşi vor fi scris scrierile lor pe un material de scris din cel mai ieftin şi mai în uz pe vremurile respective.

Din descoperirile arheologice[377], unele cu totul întâmplătoare, ale secolului trecut, se poate trage concluzia că cele mai multe dintre originalele Noului Testament vor fi fost scrise pe *hârtie de papirus*. De altfel, Pliniu cel Bătrân[378] consemnează faptul că materialul de scris cel mai des folosit pe timpul său, era hârtia de papirus.

Hârtia de papirus se obţinea din tulpina trestiei "papyrus", care creştea în cantităţi mari în ţinutul mlăştinos de la vărsarea Nilului.[379] Centrul de fabricaţie al hârtiei "papyrus" era oraşul Fajun, din Egiptul de Nord.[380] Pentru a obţine din trestia "papyrus" hârtia de scris, planta era recoltată într-o anumită perioadă a anului şi sortată după mărime, grosime şi fineţe. Apoi cu ajutorul unor cuţite fine, tulpinile plantei erau curăţate de coaja lor, tăiate la o lungime de 40-50 cm, iar măduva moale era tăiată în bucăţi lungi şi subţiri sub forma unor panglici. Fâşiile erau apoi aşezate una lângă alta pe o suprafaţă tare de lemn, suprapunându-se puţin la un capăt. În mod similar, mai multe bucăţi

[377] Într-una din casele vechiului orăşel Herculanum, care în anul 79 d.Hr. a fost îngropat de lava vulcanului Vezuviu, s-au descoperit la finele sec. al XIX-lea unele manuscrise de pe vremurile de atunci, deci din cele apostolice, care erau scrise pe hârtie de papirus. Şi în localitatea Fajium din Egiptul de mijloc s-au decoperit fragmente de papirusuri aparţinătoare sec. III d.Hr. şi care cuprind chiar un tratat despre Cuvintele Domnului de la Matei 26,31 urm. (Vezi **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.815) şi **L.G. Munteanu**, *op.cit.*, p.227).

[378] Cf. **Pliniu cel Bătrân**, *Historia naturalia*, 13,21, după **V. Gheorghiu**, *op.cit*, p.815.

[379] Planta numită papyrus creşte şi astăzi în Egipt pe marginea râului Nil până la o înălţime de aproape 4 m.

[380] **N.I. Nicolaescu**..., *op.cit.*, p.30.



erau aşezate transversal, una peste alta, una cu structura verticală, cealaltă cu cea originală, lipindu-se una de cealaltă prin simpla lovire a lor cu un ciocan de lemn. Foile astfel lipite se puneau sub teasc pentru a se suda cât mai bine şi a primi o suprafaţă cât mai netedă. Dacă suprafaţa nu era destul de netedă, se netezea pe deasupra cu piatră de pumice (Bimstein) sau cu un os mai mare de peşte. După ce marginile erau îndreptate şi suprafaţa finisată, se obţinea o coală de hârtie albă, dar care cu timpul se îngălbenea. Hârtia astfel preparată se deosebea după format şi calitate.

Aprecierea hârtiei de papyrus se făcea după lăţimea ei, după care se orienta şi preţul. Pliniu cel Bătrân[381] aminteşte de 9 sortimente (clase) de hârtie de papyrus. Hârtia din clasele 1 şi 2 avea o lăţime de aproximativ 24 cm şi se numea în cinstea membrilor din casa imperială "augusta" şi "liviana". Hârtia din această categorie era folosită numai de curtea imperială şi de cei mai bogaţi oameni. Cu siguranţă pescarii săraci din Galileea, precum şi Sf.Ap. Pavel nu vor fi scris pe această hârtie atât de scumpă. Autorii sfinţi vor fi scris pe o hârtie inferioară şi mai ieftină, probabil de prin categoriile a 5-a, cu o lăţime de 18 cm, sau chiar a 6-a, care avea o lăţime de numai 14 cm şi care se fabrica în localitatea Sais din Egipt.

Cea mai scumpă hârtie de papyrus era cea din categoria a 9-a, numită în onoarea împăratului Claudiu, "claudiana" şi care era formată din 3 foi de papyrus, având înălţimea de 35 cm, iar lăţimea de 20 cm. Pe hârtia "*claudiana*" se putea scrie pe ambele părţi, întrucât amândouă aveau structura verticală.[382]

Pentru o scriere scurtă va fi fost suficientă o unică foaie de papyrus. Pentru scrieri mai mari şi opere ştiinţifice era necesar însă un număr mai mare de foi de papyrus. Acestea nu se legau în caiete, ci se

[381] **Pliniu cel Bătrân**, *Historia naturalia*, 13,21. urm., după **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.815-816.

[382] *Ibidem*.

Începând cu sec. VII, forma literelor începe să se schimbe, devenind tot mai lungi, mai înguste şi aplecate spre dreapta. Prescurtările devin şi ele tot mai numeroase. Scrierea aceasta poartă numele de "*semiuncială*". Totuşi în codicii care erau destinaţi spre citire la cultul divin, în aşa-numitele "lecţionarii", scrierea veche uncială, în forma sa dreaptă şi elegantă, predomină până în sec. IX. Manuscrisele copiate cu scrierea uncială sau semiuncială, poartă denumirea de manuscrise "*majuscule*".[408]

Dar prin sec. IX se încetăţeneşte tot mai mult *scrierea cursivă* (sau minusculă), în care literele sunt mai mici, legate una de alta şi înclinate spre dreapta. De obicei, scrierea aceasta era folosită de tahigrafi când scriau după dictare, sau de negustori şi militari. Întrucât era o scriere mai măruntă, ea se mai numea şi *minusculă*.[409]

Originalele Apostolilor au fost scrise, desigur, cu unciale (majuscule), majoritatea codicilor biblici din primele 8 secole sunt, de altfel, majusculi. Dacă autorii sfinţi vor fi avut la dispoziţie caligrafi, este puţin probabil. Corectorii şi caligrafii sunt folosiţi abia mai târziu la transcrierea cărţilor Noului Testament. Codicii minusculi erau numai cei destinaţi uzului particular. Din sec. IX, scrierea cursivă (minusculă) începe să facă tot mai mult concurenţă celei majuscule, astfel că, în sec. X o înlocuieşte definitiv.

### *e). Împărţirea textului biblic şi autografele Noului Testament*

Codicii primelor secole creştine nu conţineau, aşa cum s-a arătat, semne de punctuaţie. Abia prin codicii sec. al IV-lea apar "spiritele" şi "accentele", iar din sec. IX, apar prescurtările precum şi semnul întrebării şi virgula.[410] Din acest motiv citirea cuvintelor şi

[408] *Ibidem*, p.828.

[409] **N.I. Nicolaescu**, *op.cit.*, p.32.

[410] **L.G. Munteanu**, *Introducere...* p.229.



înlocuieşte în bună parte papyrusul, urmând ca în sec. V să domine. Pergamentul era pregătit din piei de capră, oaie, viţel sau antilopă, acesta din urmă fiind foarte fin. Pielea se rădea pe ambele părţi, se argăsea şi apoi se vopsea în diferite culori. Pergamentul era mult mai scump decât hârtia de papyrus. Avea însă marele avantaj, că era mult mai durabil, se putea scrie pe ambele feţe, putându-se chiar şterge sau corecta, dacă era nevoie, scriindu-se din nou.[386]

Spre deosebire de papyrus, pergamentul se îndoia în trei sau patru foi, formând un caiet, numit "tetras" sau "tedradion". Mai multe caiete legate la un loc formau un volum sau codice, numit de greci "tevchos" - τευχος. Sub aspectul calităţii şi pergamentele cunosc deosebiri. După materialul întrebuinţat, existau pergamente dure sau fine. Pergamentele superioare erau vopsite de obicei în culoare purpurie, scriindu-se cu cerneală de aur sau de argint. Învelitoarea codicelui se făcea din material cât mai rezistent, de obicei din lemn învelit în piele sau stofă preţioasă. Cu timpul s-au ferecat chiar în aur sau argint, înfrumuseţându-se cu gravuri sau pietre preţioase. Codicii cei mai mari aveau dimensiunile 45 x 40 cm, iar cei de mijloc 30-20 cm.

Lăţimea codicelui fiind mai mare decât a papyrusului, pentru a se putea respecta alinierea rândurilor, se scria în coloane înguste. O coloană cuprindea aprox. 16-18 silabe şi cca. 36 litere. După numărul rândurilor şi coloanelor, se fixa valoarea codicelui. Când s-a început a

Iar în sec. II pregătirea acestui material ajunsese, se pare, chiar la un anume grad de îmbunătăţire, mai ales în oraşul Pergam din Asia Mică, unde fabricanţii reuşiseră să taie pieile în foi atât de subţiri, ca şi hârtia de papyr. De la oraşul Pergam acest material de scris şi-a păstrat până azi denumirea de "pergament" deşi nu se mai fabrică aici (περγαμηνὰ μεμβράνα). (Cf. V. Gheorghiu, *op.cit.*, p.825-826).

[386] Existau cazuri când se ştergea scrisul unui întrg codice, scriindu-se deasupra alt text. Scrisoarea veche rămânea însă destul de transparentă. Un astfel de codice se numea palimsest sau rescript (ex. C-04-Codex Ephraemi Rescriptus).

se scrie Sf. Scriptură pe pergament, pentru a putea fi folosite cărţile sfinte mai uşor la serviciul divin, s-a scris în codici mai mici, unii cuprinzând numai Evangheliile, alţii Faptele Apostolilor, ori epistolele pauline sau cele sobornicesti.[387]

Începând cu sec. X, pentru scrierea manuscriselor biblice s-a folosit şi *hârtia de bumbac*, numită "charta bombycina", descoperită de chinezi şi care, începând de prin sec. VIII, prin mijlocirea arabilor, a fost cunoscută şi în Europa. La început hârtia de bumbac se folosea numai pentru transcrierea manuscriselor biblice destinate uzului particular. Pentru întrebuinţarea liturgică se folosea tot pergamentul.[388] Dar începând cu sec. XIII, tot numai pentru uzul particular, se foloseşte un alt material de scris, mai ieftin şi mai bun, şi anume *hârtia de zdrenţe*, fabricată în Europa.

### *c). Limba originalelor Noului Testament*

Cu excepţia Evangheliei după Matei, care a fost scrisă în *limba aramaică*, vorbită de iudeii din Palestina din sec. V î.Hr.[389], toate celelalte 26 de cărţi ale Noului Testament au fost scrise în limba greacă.[390] În acest fapt, se poate observa o înţeleaptă hotărâre a Providenţei divine pentru înlesnirea răspândirii Evangheliei împărăţiei în lume. Prin vastele cuceriri ale lui Alexandru Macedon şi ale urmaşilor lui, limba şi cultura greacă se răspândesc până la Tigru şi Eufrat şi până la cataractele Nilului. Când pe ruinele acestui imperiu

[387] Aşa, spre exemplu, Cassiodorios (*Inst. div. litt.* 1-9.11) a copiat integra Sf. Scriptură în 9 codici de pergament. (Cf. **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.827).

[388] **Nicolae I. Nicolaescu...**, *op.cit.*, p.31.

[389] Vezi **A. Robert, A, Feuillet**, *Introduction a la Bible...*, p.194-195; **W.G. Kümmel**, *Einleitung in das Neue Testament...*, p.76 urm; **Udo Schnelle**, *Einleitung in das Neue Testament...*, p.258 urm; **N.I. Nicolaescu...**, *op.cit.*, p.52-53 ş.a.

[390] **N.I. Nicolaescu...**, *op.cit.*, p.28.



se clădeşte imperiul roman, mai puternic şi mai vast, cultura şi limba greacă trec şi în Italia, Africa de Nord, Europa de Vest şi de Nord. Astfel, prin această limbă şi cultură, se deschide larg drumul Evangheliei lui Hristos spre toate popoarele civilizate ale timpului.[391]

Limba greacă în care s-au scris şi păstrat documentele Noului Testament, nu este însă limba clasică grecească, limba folosită de Platon, Demostene şi alţii, în scrierile lor, ci "*greaca de rând*" sau limba numită "*dialectul comun*" (κοινὴ διάλεκτος sau ελληνικὴ διάλεκκτος).[392]

Limba greacă a Noului Testament reprezintă, aşa cum arată morfologic şi elementele ei fundamentale, un amestec al dialectelor *atic, ionic* şi *grec* apusean, împestriţat cu multe *barbarisme* locale din diferite ţări ale imperiului, toate fuzionând, după cuceririle lui Alexandru cel Mare, în formarea unei limbi unitare, cu puţine diferenţieri dialectale; este limba din care au descins greaca bizantină şi cea modernă. În sec. III î.Hr., această limbă ajunge la o formă literară, numindu-se *dialectul alexandrin*, specific perioadei a treia de formare a limbii greceşti, numită *elenistică*, după perioada homerică (sec. VIII-VI î.Hr.) şi atică (sec. VI-IV î.Hr.).

Limba Noului Testament aparţine însă, unui stil care nu este modelat de educaţia literară formală, ci face parte dintr-o tradiţie de prezentare a materialelor tehnice şi a filosofiei practice. Antecedentele acesteia se pot urmări în scrierile ştiinţifice ale lui Aristotel, Theophrast, cât şi în scrierile de medicină ale şcolii lui Hipocrate. Paralele contemporane la greaca Noului Testament pot fi găsite în scrierile filosofice populare, cum sunt, spre exemplu, discursurile lui Epictet, sau în documente comerciale ale vremii, care sunt cunoscute din papirusurile descoperite datând în epoca respectivă şi din scrierile

[391] *Ibidem*, p.29.

[392] *Ibidem*; **Dicţionar biblic** p.763.

lipeau una de marginea dreaptă a celeilalte, atâtea, câte erau necesare. Lipite astfel, un număr mai mare de foi, dădeau aspectul unei panglici lungi de hârtie de papyrus, numindu-se "volumen". Cum hârtia de papyrus era un material de scris foarte fragil, în scopul păstrării pe un timp cât mai îndelungat, panglica de papyrus se înfăşura de obicei, cu scrisoarea înlăuntru, în jurul unui băţ cilindric, care se lipea pe marginea dreaptă a ultimei foi de papyrus. Volumele de papyrus aveau diferite mărimi.[383] Pentru ca volumele mari să nu fi prea grele cititorului, exista obiceiul ca operele întinse să se scrie în două sau mai multe volume de papyrus. Volumele, care aparţineau unei opere, erau legate cu curele, fixate de capetele beţelor cilindrice şi se păstrau în cutii special construite în rafturile unei biblioteci.

Scrierea pe hârtia de papyrus se făcea în coloane (scriere colometrică), de la stânga la dreapta, literă cu literă, separat. Pentru scris se folosea un condei (στῦλος sau κάλαμος - III In. 13) care se înmuia într-o cerneală făcută dintr-un amestec de gumă şi funingine (τὸ μέλαν - II Cor. 3,3; II In. 12) şi care mai târziu a fost înlocuită cu cerneala pregătită din gogoaşe de ristic (noix de galle, Galläpfel).[384]

Papyrusul era, aşadar, cel mai ieftin material de scris, era cel mai întrbuinţat, dar se şi uza foarte repede. Este sigur că originalele Noului Testament au fost scrise pe papirus, fiind un material uşor accesibil Sfinţilor Apostoli, aşa explicându-se, în parte, dispariţia timpurie a originalelor.

Sec. III şi IV reprezintă epoca luptei dintre papyrus şi *pergament*.[385] În sec. IV, pergamentul, material mai durabil,

[383] Cel mai lung papyrus recunoscut este marele "*Papyrus Harris*", care datează de prin anii 1160 î.Hr.; este lung de 40 m şi se găseşte în muzeul britanic din Londra. (Cf. **Dicţionar biblic**, p.965).

[384] *Ibidem*.

[385] Se pare însă că mult mai devreme s-a început a se scrie pe piei de animale. Încă pe timpul lui Cicero (*Ad. Atic.*, 13,24) se puteau întâlni în Roma unele volume de piei.



autorilor Noului Testament, este dificil de stabilit, cu excepţia cazului citatelor directe sau a expresiilor împrumutate din textul Septuagintei. Spre exemplu, Sf. Luca, foloseşte expresii ebraice din Septuagintă, probabil, în mod deliberat, pe când autorul Epistolei către Evrei, foarte familiarizat cu textul Septuagintei, foloseşte în exprimare un stil literar grec foarte complex şi subtil în acelaşi timp.[396] Astfel, limba Noului Testament are caracterul unui idiom al dialectului comun, primind numele de "*idiomul elenist*".[397]

Autorii cărţilor Noului Testament, confruntându-se însă în creştinism cu multe noţiuni noi, pentru care limba greacă nu poseda termeni corespunzători, au fost obligaţi să făurească şi unele *cuvinte noi*, ori să dea celor vechi, însemnări specifice creştine. Aşa sunt, spre exemplu, cuvintele: λόγος, εὐαγγέλιον, ἐκκλησία, πίστις, χάρις, δικαιοσύνη etc.[398]

Dacă toate aceste particularităţi lingvistice mai sunt prezente în textul pe care-l posedăm azi, şi astfel să se poată trage o concluzie asupra felului în care ni s-a păstrat textul, în sensul cât de aproape sau de departe se găseşte de cel originar, se poate constata dintr-o comparaţie critică a textului sfânt cu textul altor documente scrise, din acea epocă, cu caracter profan.

După o prezentare în linii generale a caracteristicilor limbii originare greceşti a scrierilor Noului Testament, se poate face o succintă prezentare a *caracteristicilor stilistice individuale* ale fiecărui autor al Noului Testament. Evanghelia după *Marcu* este scrisă în greaca vorbită a omului de rând[399]; *Matei* şi *Luca* folosesc amândoi textul lui Marcu, dar fiecare corectează şi cizelează stilul lui. Stilul lui

[396] Amănunte în acest sens şi mai ales problema aşa-numitei "*abordări aramaice*" în textul Noului Testament, vezi **Dicţionar biblic**, p.764-765.

[397] Cf. **N.I. Nicolaescu...**, *op.cit.*, p.29

[398] *Ibidem*.

[399] A se vedea **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.56 urm.; **A. Robert...**, *op.cit.*, p.197 urm.

Matei este mai puțin distinctiv decât al lui Luca. El scrise într-o greacă gramaticală, sobră și cultă, având și unele elemente marcante ale Septuagintei; Luca este capabil să atingă culmi stilistice înalte în tradiția atică, dar revine adesea, în porțiuni mari, la stilul izvoarelor sale sau la o κοινὴ foarte modestă. La amândoi evangheliștii, fondul aramaic al textului iese în evidență, în special în vederea vorbirii directe.[400]

Limba Evanghelistului *Ioan* este o greacă comparată de mulți cu cea a lui Epictet, dar cei mai mulți cercetători s-au pronunțat pentru o κοινὴ scrisă de un autor a cărui tipar de gândire și limba maternă au fost aramaice.[401]

*Sf. Pavel* scrie într-o greacă viguroasă, cu o schimbare de stil care poate fi observată când se compară epistolele sale timpurii cu cele de la sfârșitul vieții. Spre exemplu, schimbarea de stil din Epistola către Efeseni sau din Epistolele Pastorale este atât de izbitoare, încât pe mulți i-a condus spre ipoteza unei compuneri pseudonime.[402] *Epistola către Evrei* este scrisă într-o limbă greacă foarte îngrijită, de un autor familiar cu filosofia alexandrină și cu tipul de gândire și exegeză exemplificat de Filon, dar spre deosebire de acesta, limba și stilul Epistolei sunt puternic influențate de textul Septuagintei.[403]

În Epistola sobornicească a Sf.Ap. *Iacob,* se poate întâlni o greacă foarte "iudaică"[404]; pe când Epistola lui *Iuda* și *I-II Petru* indică o greacă întortocheată și foarte complexă.[405]

[400] Amănunte la **A. Robert...**, *op.cit.*, p.231 urm.

[401] Cf. **Dicționar biblic**, p.765.

[402] Vezi **A. Robert...**, *op.cit.*, p.497 urm. și p.523 urm.; **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.314 urm. și 326 urm.

[403] Amănunte vezi **A. Robert...**, *op.cit.*, p.535 urm., **Pr.Dr. Stelian Tofană**, *op.cit.*, p.29 urm.

[404] Cf. **Dicționar biblic**, p.765.

[405] *Ibidem*, p.766.



În concluzie, se poate afirma că limba originalelor Noului Testament a fost "*greaca înțeleasă de popor*"[406], dar folosită cu diferite grade de măiestrie stilistică pentru a exprima un mesaj, care pentru propovăduitorii lui, a fost mesajul unui Dumnezeu viu, preocupat de relația omului cu Sine. Această Evanghelie a modelat limbajul și sensul acestui mesaj în așa fel încât și disciplinele lingvistice, necesare pentru analiza lui, au devenit, în ultimă instanță, părți din teologie.

### *d). Scrierea originalelor Noului Testament*

În primul secol creștin se folosea scrierea numită *uncială* (sau majusculă), numirea derivând de la latinescul "uncia", indicând cu aproximație mărimea și formatul literelor (aproximativ 2 cm). Literele aveau forma *pătrată* sau *rotundă*, scriindu-se una după alta, fără nici o legătură și fără semne de punctuație. Această scriere se mai numește și *majusculă* și era folosită la scrierea operelor religioase, istorice, filosofice și la inscripțiile pe monumente.

Pentru a se putea da literelor aceeași mărime și a se scrie cât mai drept, paginile se liniau. Linierea se făcea cu ajutorul unui ac ascuțit, cu care se trasa linia, sau cu ajutorul unei tăblițe, peste care erau întinse fire de ață în formă de linii. Pe această tăbliță se apăsa foaia de pergament, pe care se imprimau urmele liniilor de pe tăbliță. Distanța dintre șire era de obicei egală cu înălțimea literelor. De mărimea literelor și formatul codicelui depindea și numărul șirelor, care încăpea pe o pagină.[407]

[406] *Ibidem*.

[407] În Codex ℵ (01) există 48 de șire pe o pagină, în Codex B (03) o pagină are numai 42 de șire, iar în Codex H (015) al epistolelor pauline o pagină numără numai 16 șiruri (Cf. **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.827).

Începând cu sec. VII, forma literelor începe să se schimbe, devenind tot mai lungi, mai înguste şi aplecate spre dreapta. Prescurtările devin şi ele tot mai numeroase. Scrierea aceasta poartă numele de "*semiuncială*". Totuşi în codicii care erau destinaţi spre citire la cultul divin, în aşa-numitele "lecţionarii", scrierea veche uncială, în forma sa dreaptă şi elegantă, predomină până în sec. IX. Manuscrisele copiate cu scrierea uncială sau semiuncială, poartă denumirea de manuscrise "*majuscule*".[408]

Dar prin sec. IX se începe să se înceţeneşte tot mai mult *scrierea cursivă* (sau minusculă), în care literele sunt mai mici, legate una de alta şi înclinate spre dreapta. De obicei, scrierea aceasta era folosită de tahigrafi când scriau după dictare, sau de negustori şi militari. Întrucât era o scriere mai măruntă, ea se mai numea şi *minusculă*.[409]

Originalele Apostolilor au fost scrise, desigur, cu unciale (majuscule), majoritatea codicilor biblici din primele 8 secole sunt, de altfel, majusculi. Dacă autorii sfinţi vor fi avut la dispoziţie caligrafi, este puţin probabil. Corectorii şi caligrafii sunt folosiţi abia mai târziu la transcrierea cărţilor Noului Testament. Codicii minusculi erau numai cei destinaţi uzului particular. Din sec. IX, scrierea cursivă (minusculă) începe să facă tot mai mult concurenţă celei majuscule, astfel că, în sec. X o înlocuieşte definitiv.

### *e). Împărţirea textului biblic şi autografele Noului Testament*

Codicii primelor secole creştine nu conţineau, aşa cum s-a arătat, semne de punctuaţie. Abia prin codicii sec. al IV-lea apar "spiritele" şi "accentele", iar din sec. IX, apar prescurtările precum şi semnul întrebării şi virgula.[410] Din acest motiv citirea cuvintelor şi

[408] *Ibidem*, p.828.

[409] **N.I. Nicolaescu**, *op.cit.*, p.32.

[410] **L.G. Munteanu**, *Introducere...* p.229.



înlocuieşte în bună parte papyrusul, urmând ca în sec. V să domine. Pergamentul era pregătit din piei de capră, oaie, viţel sau antilopă, acesta din urmă fiind foarte fin. Pielea se rădea pe ambele părţi, se argăsea şi apoi se vopsea în diferite culori. Pergamentul era mult mai scump decât hârtia de papyrus. Avea însă marele avantaj, că era mult mai durabil, se putea scrie pe ambele feţe, putându-se chiar şterge sau corecta, dacă era nevoie, scriindu-se din nou.[386]

Spre deosebire de papyrus, pergamentul se îndoia în trei sau patru foi, formând un caiet, numit "tetras" sau "tedradion". Mai multe caiete legate la un loc formau un volum sau codice, numit de greci "tevchos" - τευχος. Sub aspectul calităţii şi pergamentele cunosc deosebiri. După materialul întrebuinţat, existau pergamente dure sau fine. Pergamentele superioare erau vopsite de obicei în culoare purpurie, scriindu-se cu cerneală de aur sau de argint. Învelitoarea codicelui se făcea din material cât mai rezistent, de obicei din lemn învelit în piele sau stofă preţioasă. Cu timpul s-au ferecat chiar în aur sau argint, înfrumuseţându-se cu gravuri sau pietre preţioase. Codicii cei mai mari aveau dimensiunile 45 x 40 cm, iar cei de mijloc 30-20 cm.

Lăţimea codicelui fiind mai mare decât a papyrusului, pentru a se putea respecta alinierea rândurilor, se scria în coloane înguste. O coloană cuprindea aprox. 16-18 silabe şi cca. 36 litere. După numărul rândurilor şi coloanelor, se fixa valoarea codicelui. Când s-a început a

lar în sec. II pregătirea acestui material ajunsese, se pare, chiar la un anume grad de îmbunătăţire, mai ales în oraşul Pergam din Asia Mică, unde fabricanţii reuşiseră să taie pieile în foi atât de subţiri, ca şi hârtia de papyr. De la oraşul Pergam acest material de scris şi-a păstrat până azi denumirea de "pergament" deşi nu se mai fabrică aici (περγαμηνὰ μεμβράνα). (Cf. V. Gheorghiu, *op.cit.*, p.825-826).

[386] Existau cazuri când se ştergea scrisul unui întrg codice, scriindu-se deasupra alt text. Scrisoarea veche rămânea însă destul de transparentă. Un astfel de codice se numea palimsest sau rescript (ex. C-04-Codex Ephraemi Rescriptus).

se scrie Sf. Scriptură pe pergament, pentru a putea fi folosite cărţile sfinte mai uşor la serviciul divin, s-a scris în codici mai mici, unii cuprinzând numai Evangheliile, alţii Faptele Apostolilor, ori epistolele pauline sau cele sobornicești.[387]

Începând cu sec. X, pentru scrierea manuscriselor biblice s-a folosit şi *hârtia de bumbac*, numită "charta bombycina", descoperită de chinezi şi care, începând de prin sec. VIII, prin mijlocirea arabilor, a fost cunoscută şi în Europa. La început hârtia de bumbac se folosea numai pentru transcrierea manuscriselor biblice destinate uzului particular. Pentru întrebuinţarea liturgică se folosea tot pergamentul.[388] Dar începând cu sec. XIII, tot numai pentru uzul particular, se foloseşte un alt material de scris, mai ieftin şi mai bun, şi anume *hârtia de zdrenţe*, fabricată în Europa.

### *c). Limba originalelor Noului Testament*

Cu excepţia Evangheliei după Matei, care a fost scrisă în *limba aramaică*, vorbită de iudeii din Palestina din sec. V î.Hr.[389], toate celelalte 26 de cărţi ale Noului Testament au fost scrise în limba greacă.[390] În acest fapt, se poate observa o înţeleaptă hotărâre a Providenţei divine pentru înlesnirea răspândirii Evangheliei împărăţiei în lume. Prin vastele cuceriri ale lui Alexandru Macedon şi ale urmaşilor lui, limba şi cultura greacă se răspândesc până la Tigru şi Eufrat şi până la cataractele Nilului. Când pe ruinele acestui imperiu

[387] Aşa, spre exemplu, Cassiodorios (*Inst. div. litt.* 1-9.11) a copiat integra Sf. Scriptură în 9 codici de pergament. (Cf. **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.827).

[388] **Nicolae I. Nicolaescu**..., *op.cit.*, p.31.

[389] Vezi **A. Robert, A, Feuillet**, *Introduction a la Bible*..., p.194-195; **W.G. Kümmel**, *Einleitung in das Neue Testament*..., p.76 urm; **Udo Schnelle**, *Einleitung in das Neue Testament*..., p.258 urm; **N.I. Nicolaescu**..., *op.cit.*, p.52-53 ş.a.

[390] **N.I. Nicolaescu**..., *op.cit.*, p.28.



se clădeşte imperiul roman, mai puternic şi mai vast, cultura şi limba greacă trec şi în Italia, Africa de Nord, Europa de Vest şi de Nord. Astfel, prin această limbă şi cultură, se deschide larg drumul Evangheliei lui Hristos spre toate popoarele civilizate ale timpului.[391]

Limba greacă în care s-au scris şi păstrat documentele Noului Testament, nu este însă limba clasică grecească, limba folosită de Platon, Demostene şi alţii, în scrierile lor, ci "*greaca de rând*" sau limba numită "*dialectul comun*" (κοινὴ διάλεκτος sau ἑλληνικὴ διάλεκκτος).[392]

Limba greacă a Noului Testament reprezintă, aşa cum arată morfologic şi elementele ei fundamentale, un amestec al dialectelor *atic, ionic* şi *grec* apusean, împestriţat cu multe *barbarisme* locale din diferite ţări ale imperiului, toate fuzionând, după cuceririle lui Alexandru cel Mare, în formarea unei limbi unitare, cu puţine diferenţieri dialectale; este limba din care au descins greaca bizantină şi cea modernă. În sec. III î.Hr., această limbă ajunge la o formă literară, numindu-se *dialectul alexandrin*, specific perioadei a treia de formare a limbii greceşti, numită *elenistică*, după perioada homerică (sec. VIII-VI î.Hr.) şi atică (sec. VI-IV î.Hr.).

Limba Noului Testament aparţine însă, unui stil care nu este modelat de educaţia literară formală, ci face parte dintr-o tradiţie de prezentare a materialelor tehnice şi a filosofiei practice. Antecedentele acesteia se pot urmări în scrierile ştiinţifice ale lui Aristotel, Theophrast, cât şi în scrierile de medicină ale şcolii lui Hipocrate. Paralele contemporane la greaca Noului Testament pot fi găsite în scrierile filosofice populare, cum sunt, spre exemplu, discursurile lui Epictet, sau în documente comerciale ale vremii, care sunt cunoscute din papirusurile descoperite datând în epoca respectivă şi din scrierile

[391] *Ibidem*, p.29.

[392] *Ibidem*; **Dicţionar biblic** p.763.

unor scriitori din perioada elenistică, în special de factură tehnică. Acest stil a oferit un mediu convenabil pentru prezentarea problemelor de interes general pe care dorea să le transmită Biserica primară, într-o limbă pe care, probabil, o învățau străinii atunci când intrau în societatea greco-romană.[393]

Limba respectivă avea o tradiție intelectuală, dar nu era proprietatea unei clase de învățați; nu era limbajul uzual de toate zilele, dar avea legături cu acesta, ceea ce nu avea limba literară cultă. Limba Noului Testament, de la particularitățile specifice exprimării Apocalipsei, la stilul foarte îngrijit al lui Luca sau al autorului Epistolei către Evrei, se încadrează în această tradiție comună. Nu este un dialect separat, dar aspectele sale caracteristice derivă din subiectul tratat, din cadrul lingvistic oferit de Septuaginta și din amprenta limbii materne a majorității scriitorilor sfinți.[394]

Greaca "κοινὴ" se mai caracterizează și prin pierderea sau atenuarea multor subtilități ale limbii din perioada clasică, printr-o reducere generală a forței particulelor, conjuncțiilor, prin întrebuințarea redusă a optativului și aproape deloc în conformitate cu canoanele limbii clasice vorbite în Atica; distincția dintre perfect și aorist nu este respectată de multe ori, trăsătură reflectată frecvent în variantele textuale, etc.[395]

Limba greacă a cărților Noului Testament are însă și un pronunțat *colorit semit*, cuprinzând ebraisme și aramaisme, și acestea, în primul rând, datorită faptului că, cu excepția Sf. Luca, toți autorii Noului Testament au fost iudei de origine. Ebraismele își au însă originea și în Septuagintă, textul sfânt cunoscut și folosit în perioada scrierii textului Noului Testament. Precizarea însă a gradului de influență a Septuagintei, cu coloratura semitică a textului ei, asupra

[393] *Ibidem*, p.764.

[394] *Ibidem*.

[395] *Ibidem*.



propozițiilor era foarte anevoioasă, motiv care a necesitat împărțirea textului în propoziții, secțiuni și capitole. Încă din timpul când se folosea papirusul, apare o așa-zisă împărțire în "stihuri", stih însemnând cuvintele scrise într-un șir, care consta de obicei din 16-18 silabe și 36 de litere. După numărul acestor rânduri era apreciată mărimea și prețul unei scrieri.[411]

O primă împărțire a textului Noului Testament (cel puțin la anumite cărți), pentru scopuri liturgice, este cunoscută încă din epoca patristică. În acest sens, despre un anumit fel de *secțiuni (pericope) liturgice*, amintesc Clement Alexandrinul, Ammonius Saccas[412] și Eusebiu de Cezareea.

În sec. al IV-lea **Eusebiu de Cezareea**, pentru scopuri științifice, face o împărțire a Evangheliilor în *1162 de secțiuni*, stabilind și *10 tabele evanghelice*, numite canoane, cuprinzând toate locurile comune ale celor patru Evangheliști.[413] În acest scop, Eusebiu împarte textul Evangheliilor astfel: Evanghelia după Matei în 355 de secțiuni, Evanghelia după Marcu în 233 de secțiuni, Evanghelia după Luca în 342 de secțiuni, iar Evanghelia după Ioan în 230 de secțiuni, toate fiind notate pe marginea textului.[414]

[411] *Ibidem*, p.230.

[412] Filosofului Ammonius Saccas, învățătorul lui Origen, i s-a atribuit pe nedrept, în sec. III, o împărțire a textului Noului Testament în secțiuni, într-o așa-numită lucrare a sa "*Armonia Evangheliilor*". Se pare că este vorba de o confuzie de nume. A existat, într-adevăr, un creștin cu numele Ammonius, contemporan lui Eusebiu de Cezareea care a compus un fel de "*Armonie a Evangheliilor*", și care a fost împărțită în secțiuni liturgice. (Vezi **N.I. Nicolaescu**, *op.cit.*, p.32).

[413] În primul tabel trece toate secțiunile evanghelice comune celor 4 Evangheliști; în al II-lea cele comune la 3 Evangheliști (Matei, Marcu și Luca); în al III-lea cele comune lui Matei, Luca și Ioan; în al IV-lea cele comune lui Matei, Marcu și Ioan; în al V-lea, al VI-lea, al VII-lea, al VIII-lea și al IX-lea cele ale lui Matei și Luca; Matei și Marcu; Matei și Ioan; Luca și Marcu; Luca și Ioan; în sfârșit în al X-lea trece toate locurile proprii numai câte unui evanghelist. (Cf. **L.G. Munteanu**, *op.cit.*, p.231).

[414] *Ibidem*.

Tot din sec. IV datează şi o împărţire a textului Evangheliilor *în capitole*, dar care nu corespunde capitolelor de azi, precum şi o împărţire în *stihuri*, atribuită lui **Evagrie din Pont**.[415]

În sec. al V-lea **Euthaliu** împarte textul Faptelor Apostolilor, Epistolelor pauline şi sobornicești în "*Kefalleea*", Kefaleon fiind o pericopă citită la o slujbă divină.[416]

În sec. VII, **Euthaliu din Alexandria**, din motive tehnice, împarte textul cărţilor Noului Testament, în *secţiuni scurte*, numite "stihoi", separând într-un stih atâtea cuvinte, câte exprimau o unitate a sensului. Metoda de scris în astfel de stihuri poartă denumirea, de la Euthaliu încoace, de *stihometrică*.[417] La finele fiecărei cărţi era dat numărul stihurilor.

Opera lui Euthaliu ajunge generală abia în sec. al X-lea. Ea a reprezentat un progres în ceea ce privea împărţirea textului sfânt, dar a avut şi un dezavantaj, în sensul că, un rând cuprindea uneori numai câteva cuvinte, rămânând astfel mult spaţiu gol. Pentru a se economisi însă materialul de scris, s-a început a se pune la sfârşitul stihului un punct sau o liniuţă, după care se începea stihul următor. Acest procedeu însemnează începutul *interpuncţiei*, care se perfectează şi se introduce în toate manuscrisele, devenind generală, abia în sec. al XI-lea.[418]

Foarte de timpuriu se vorbeşte însă şi de împărţirea textului Noului Testament în capitole, dar care nu are în vedere configuraţia de azi a capitolelor Noului Testament, ele fiind doar nişte părţi ale textului, care se impuneau prin conţinutul lor. Tertulian afirmă că în timpul său, în biserica africană, bucăţile care urmau a se citi la serviciul divin, erau liber alese. În sec. IV, tot în Africa, pentru

[415] **N.I. Nicolaescu**, *op.cit.*, p.33.

[416] *Ibidem*.

[417] Amănunte în legătură cu scrierea stihometrică, vezi **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.832.

[418] Cf. **L.G. Munteanu**, *op.cit.*, p.230; **N.I Nicolaescu...**, *op.cit.*, p.33.



serviciul divin erau fixate însă *lecţiuni* (pericope) precise din evanghelii şi apostoli. Fenomenul se generalizează în scurtă vreme în întreaga biserică, lecţiunile fiind scrise într-o carte aparte, numită "*Lecţionar*" (ἐκλογάδια, lectionaria). Dacă lecţionarul cuprindea numai pericope evanghelice, el purta denumirea specială de "*Evangelistariu*" sau "*Evangeliariu*" (εὐαγγελιστάριον, evangeliarium); dacă cuprindea numai pericope din Faptele Apostolilor, epistolele pauline sau sobornicești, se numea "*Praxapostolon*".[419]

În codicii greceşti ai sec. al IX-lea, pericopele destinate pentru lectură în duminici şi sărbători sunt însemnate cu note marginale, de obicei începutul cu α (αρχη), iar sfârşitul cu τ (τελος). Se întâlnesc, de asemenea, în codicii acestui secol şi aşa numitele "*Sinaxarion*", un indice al pericopelor din întreg anul, iar în unele şi aşa-numitul "*minologia*", un indice pentru zilele sfinţilor.[420]

Împărţirea de azi a textului în capitole datează din sec. al XIII-lea, de la cardinalul **Ştefan Langton**, cancelarul Universităţii din Paris († 1228), iar în versete de la editorul **Robert Ştefan**, care o introduce pentru prima oară în ediţia Vulgatei din anul 1548.[421]

*Autografele Noului Testament* au dispărut de timpuriu, probabil încă din prima jumătate a sec. II, întrucât nici un Sfânt Părinte, ori scriitor bisericesc nu fac referire la vreunul din aceste autografe. Cauzele pierderii lor au fost multiple: perisabilitatea materialului de scris; întrebuinţarea foarte mare în comunităţile creştine primare, etc.

Ipoteza unor teologi mai vechi care susţin că Tertullian în scrierea sa "*De praescriptione haereticorum*" s-ar fi referit la unele originale apostolice care ar mai fi existat pe vremea sa, în comunităţile metropole, este astăzi aproape părăsită. Este aproape sigur că Tertuallian, prin cuvântul "archeia", înţelegea traduceri sau transcrieri

[419] *Ibidem*.

[420] *Ibidem*.

[421] **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.437.

vechi, după originale. Dacă Tertullian ar fi vizat, prin cuvântul "archeia", originalele apostolice, este atunci imposibil ca în lupta sa contra lui Marcion să nu se fi referit niciodată la aceste originale.[422] De asemenea, afirmațiile că pe vremea lui Petru din Alexandria (+ 311) s-ar mai fi păstrat în Efes originalul Evangheliei după Ioan, ca și Evanghelia după Matei, copiată de Varnava, în Constantinopol, ori un fragment din Evanghelia după Marcu, în Veneția, rămân simple legende aparținătoare sec. al VII-lea.[423]

La întrebarea, pusă nu o dată, de-a lungul vremii: Dacă o carte scrisă sub inspirație divină se poate pierde sau nu?, răspunsul este unul singur: inspirația divină nu o poate feri și nici nu o ferește de acțiuni rău intenționate, de vitregiile ori neglijența timpului etc., pentru a nu se pierde.

### *f). Transcrierea cărților Noului Testament și cauzele coruperii textului*

La scurt timp după apariție, cărțile Noului Testament s-au transcris în zeci și sute de exemplare, și-aceasta din mai multe motive:

1 - caracterul enciclic al unor scrieri,

2 - întrebuințarea deasă a unor texte care se foloseau la serviciul divin,

3 - dorința multor comunități și a foarte mulți creștini de a le poseda personal, fie în sânul comunității, fie în casă, etc.[424]

Dar pe măsură ce se înmulțeau transcrierile, creștea și pericolul introducerii de schimbări fie intenționate, fie neintenționate, de către copiști. Astfel, încă de la începutul sec. III sunt semnalate o mulțime

[422] **N.I. Nicolaescu**..., *op.cit.*, p.33

[423]. *Ibidem.*

[424]. *Ibidem*, p.34.



de variante la textele transcrise. Cele mai multe sunt însă *neintenționate*, rezultate din:

1 - Lipsa de atenție la transcriere, copiatorul *citând neglijent* textul care urma a fi transcris. Ochiul putea ușor să schimbe, așadar, literele asemănătoare A și Λ, sau H și N, ori E și θ, etc., mai ales când scrierea nu era destul de clară. Uneori au căzut chiar șire (rânduri) întregi din text mai ales în cazurile în care se întâmpla ca rândul următor să înceapă la fel ca cel precedent. Așa s-a omis în Codicele D (05) versetul μακάριοι οἱ κλάιοντες (Lc. 6,21) din sirul fericirilor, care toate încep cu cuvintele "μακάριοι οἱ".[425]

2 - Alte alterări de text s-ar explica, apoi, prin faptul că cel care copia a *auzit defectuos* textul dictat, sau l-a înțeles greșit. În acest sens au contribuit mult la alterările de text mai ales faptul că limba greacă κοινὴ, care se vorbea în timpul apariției cărților Noului Testament nu mai făcea deosebire între vocalele ο și ω, dacă sunt lungi sau scurte, precum tot așa între ε și η La acest neajuns a mai contribuit și fenomenul itacismului, în urma căruia vocalele ι, η și υ se citeau toate ca și ι, la fel și diftongii οι și ει, iar diftongul αι ca și ε Așa se explică faptul că în unii codici întâlnim σοί în loc de σύ; εἶδε în loc de ἴδε; ὑμεῖς în loc de ἡμεῖς etc.[426]

Mai grave sunt însă alterările de text ivite în urma unor *erori intenționate*, între care se numără:

1). *Judecata pripită a copitorilor*, care credeau uneori că trebuie să înlocuiască unele particole, conjuncții sau prepoziții, cu altele care li se păreau mai potrivite cu textul. Așa s-au înlocuit adeseori conjuncțiile και cu δε sau invers, ori δὲ cu οὖν, sau οἶν cu γὰρ etc.; ori prepozițiile εἰς cu ἐν și invers, sau περί cu ὑπέρ, apoi particolele ὅτι cu διότι etc. Nu arareori au fost cazurile când reminiscențe dintr-un loc

[425]. Vezi **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.820; **L.G. Munteanu**, *op.cit.*, p.231.

[426] *Ibidem.*

paralel au fost introduse în celălalt. Aşa au fost adăugate după cuvintele ἀκοῦῃ ἀκούσετε (Mt. 13,14) din locul paralel de la Isaia (6,9) încă şi cuvintele πορεύθητι καὶ εἰπὲ τῷ λαῷ τουτῷ. Pericolele bisericeşti au fost introduse adeseori cu cuvintele: ἐιπὲν ὁ κύριος τοῖς μαθητᾶις αὐτοῦ, cuvinte care mai pe urmă au intrat chiar în text.[427]

2). Alte schimbări în texte, şi nu puţine, se datorează încercărilor copiatorilor de a *corecta* unele erori gramaticale şi a se da textului o formă cât mai corect gramaticală şi un stil cât mai elegant grecesc.

Aşa, spre exemplu, a fost schimbat genitivul absolut ἐλθόντος αὐτοῦ din Matei 8,28, din pricina dativului care urma, în ἐλθόντι αὐτῷ. Apoi în locul nominativului ἡμέραι τρεῖς s-a pus la Matei 15,32 şi Marcu 8,2, acuzativul temporal ἡμέρας τρεῖς, care din punct de vedere al clasicismului grecesc era mai corect gramatical. La textul din Apoc. 2,20 după acuzativul τὴν γυνᾶικα, participiul ἡ λέγουσα, care stă la nominativ, a fost înlocuit cu acuzativul, mai corect gramatical sintactic τὴν λέγουσαν.[428]

3). *Încercarea* unor copişti *de a da* unor texte, care li se păreau nu destul de clare, un *înţeles cât mai aproape de priceperea fiecăruia*. Din aceste motive termenul abstract δικαιοσύνη de la Matei 6,1, a fost înlocuit cu termenul mult mai concret ἐλεημοσύνη. Altă dată copiatorii şi-au permis chiar a explica textul însuşi. Astfel în loc de πατὴρ αὐτοῦ au transcris direct Ἰωσήφ, sau în loc de γονεῖς αὐτοῦ au scris μαρίαμ καὶ Ἰωσήφ. Uneori au eliminat din text chiar cuvinte care nu li se păreau copiatorilor pe plac, ca spre exemplu πρωτότοκος (Mt. 1,25) sau οὐδὲ ὁ υἱός (Mc. 13,32).[429]

[427] *Ibidem*, p.821.

[428] *Ibidem*.

[429] *Ibidem*, p.822.



Confruntându-se azi manuscrisele păstrate, s-a ajuns la concluzia că aproape nu există verset al Noului Testament care să nu aibă mai multe variante în textele transcrise, în traduceri şi în citatele Sf. Părinţi. Astfel, cercetările critice mai noi au ajuns la concluzia că azi există peste 350.000 de variante la textul Noului Testament.[430]

Explicaţia numărului imens de variante la textul Noului Testament, unii cercetători îl pun pe seama primelor 3 secole, când, în epoca persecuţiilor, creştinii n-au putut lucra nestingheriţi la transcrierea textelor sfinte, sau, după unii, pe seama ereticilor. Ultima părere este puţin fondată, întrucât falsul eretic se rezumă cel mult la eliminarea unor cuvinte sau pericope din text, care se contrazic cu doctrina lor şi nici într-un caz, la corectarea lor.

După concepţia lui Origen, adevăratele cauze ale coruperii textului ar fi:

1 - lipsa de atenţie a copiatorilor,

2 - corecturile bine intenţionate ale copiştilor,

3 - reaua intenţie în denaturarea textului,

4 - tendinţa unor copişti de a lămuri anumite texte şi pericope, aparent obscure,

5 - dictatul defectuos etc.[431]

Primele încercări de restabilire a unui text critic s-au făcut pe la finele sec. III, de învăţaţi ca **Origen**, învăţăcelul acestuia **Pieriu**, care a pus faţă în faţă textul mai multor manuscrise biblice, comparându-le şi corectându-le în acelaşi timp; **Pamfil din Cezareea Palestinei**, prietenul lui Origen, care a copiat o serie de manuscrise, căutând să păstreze cel mai fidel textul cărţilor sfinte. În jurul anului 300, episcopul **Hesichiu din Egipt** a recenzat din nou traducerea

[430] Cf. **N.I. Nicolaescu...**, *op.cit.*, p.34

[431] *Ibidem*.

Septuagintei. Recenzia sa s-a bucurat în Alexandria şi în întreaga Biserică din Egipt, de cea mai bună primire.[432]

Cam în acelaşi timp s-a ocupat şi prezbiterul **Lucian din Antiohia**, întemeietorul Şcolii exegetice de aici, cu critica textului biblic, încercând să elimine, în primul rând, adaosurile intrate nemotivat în textul cărţilor Noului Testament. După nu prea mare succes al încercărilor sec. al III-lea în restabilirea unui text critic al Noului Testament, s-a reuşit totuşi acest fapt la începutul sec. al IV-lea, când textul recenzat a fost grupat în adevărate *familii de texte*. Unii critici (Bengel şi Tischendorf) sunt de părere că la începutul sec. al IV-lea ar fi existat 2 principale familii de texte: *asiatice* (bizantine) şi *africane* (alexandrine), pe când alţii, în frunte cu **J. Griesbach**, susţin că ar fi existat chiar 3 familii de texte critice: alexandrine, occidentale şi africane.[433]

Ceea ce este important însă, este totuşi faptul că această mulţime de variante nu au atins şi alterat integritatea dogmatică a cuprinsului cărţilor sfinte ale Noului Testament.

## 2. Textul cărţilor Noului Testament păstrat până astăzi

Nici o altă carte a literaturii universale nu a fost atât de mult copiată, tradusă ori transcrisă ca şi cărţile întregii Sf. Scripturi, în general, şi a Noului Testament, în special. Numai în text grecesc cărţile Noului Testament s-au păstrat, după unele estimări[434], în peste 85 manuscrise papyrus, peste 268 manuscrise majuscule, peste 2792 manuscrise minuscule şi 2193 lecţionare.[435] Dintre acestea, cel mai

[432] Vezi **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.823; **L.G. Munteanu**, *op.cit.*, p.484 urm.

[433] **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.484 urm.

[434] Vezi **K. Aland**, *Bericht der Stiftung zur Förderung der nt. Textforschung für die Jahre 1970-1971*, Münster 1972, p.10 urm.

[435] Cf. **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.455.



mult au fost copiate Evangheliile, astfel că două treimi din numărul manuscriselor biblice cuprind textul evangheliilor. Urmează apoi epistolele pauline şi Faptele Apostolilor, carte care a fost copiată fie dimpreună cu Evangheliile, fie cu epistolele pauline. Mult mai redus este numărul manuscriselor care cuprind epistolele sobornicesti şi foarte mic al acelora care cuprind Apocalipsa.[436]

Nici un original însă al Noului Testament nu ni s-a păstrat până astăzi. Ceea ce posedăm noi în prezent sunt numai copieri sau transcrieri ale textului Noului Testament, mai mult sau mai puţin exacte, sau citate ale Sf. Părinţi ori scriitori bisericeşti, după cele mai vechi texte transcrise, originare, sau recenzate. A restabili din aceste copii, transcrieri şi citate vechi, un text cât mai aproape de textul originar, constituie misiunea sau sarcina criticii textuale contemporane.

Textul ediţiilor critice de astăzi se axează, aşadar, pe:

1 - manuscrisele şi codicii majusculi din papyrus şi pergament,

2 - vechile traduceri ale textului sfânt,

3 - citatele Sf. Părinţi.

### *a) Manuscrisele Papyrus şi Codici majusculi*

Manuscrisele şi codicii Noului Testament se găsesc astăzi în toate bibliotecile mari ale lumii, socotindu-se de către toţi ca fiind un bun comun al întregii creştinătăţi. Criticii le-au catalogat şi împărţit în 4 clase:

[436] În afară de aceste manuscrise mai există unele care cuprind întreg Noul Testament. Acestea sunt oarecum Biblii complete, întrucât cuprind şi cărţile Vechiului Testament, după traducerea Septuagintei. Există în acest sens aproximativ 5 Biblii mari unciale ( ℵ, A, B, C, ...) şi vreo 56 Minuscule. Dintre toate acestea, numai codicele ℵ (01) cuprinde întreg textul Noului Testament, celelalte înregistrând multe lacune. (**W.G. Kümmel**, *Einleitung...*, p.455).

- manuscrise evanghelice
- manuscrise la epistolele pauline
- manuscrise la Faptele Apostolilor şi epistolele sobornicești
- manuscrise la Apocalipsă.

Manuscrisele şi codicii Noului Testament poartă diferite numiri. Unii au fost numiţi după locul de unde provin, alţii după localitatea unde se păstrează, alţii după proprietarul de odinioară sau după alte circumstanţe ori particularităţi care le sunt caracteristice.

În anul 1751 criticul şi profesorul din Basel **Joh. Jac. Wettstein** (+1754) introduce un sistem de catalogare a manuscriselor neotestamentare numerotându-le pe cele majuscule cu literele mari ale alfabetului latin sau grecesc, iar pe cele minuscule cu numerele arabe. Astfel, avem: A = codicele Alexandrin, B = codicele Vatican, C = codicele Ephraemi Rescriptus etc. Dar pe măsură ce numărul codicilor biblici majusculi a crescut, prin noi descoperiri, n-a mai ajuns pentru numerotarea lor literele alfabetului latin, trecându-se la cel grecesc şi chiar ebraic, unul în continuarea celuilalt.[437]

Sistemul lui Wettstein de catalogare şi numerotare a manuscriselor avea însă şi unele inconveniente şi neajunsuri. Aşa, spre exemplu, s-a însemnat cu litera B un manuscris evanghelic din sec. IV, dar cu aceeaşi literă B s-a însemnat la Apocalipsă un alt codice din sec. VIII. Pe de altă parte, se poate constata faptul că acelaşi codice purta mai multe însemnări. Spre exemplu, Codicele Florentin poartă pentru Evangheliile semnătura 367, pentru Faptele Apostolilor şi epistolele sobornicești numărul 146, pentru epistolele pauline numărul 182, iar pentru Apocalipsă nr. 23.[438] Complicându-se, în acest fel, catalogarea manuscriselor, sistemul lui Wettstein a fost curând abandonat. Luând în considerare scăderile sistemului de catalogare a

[437] **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.455.

[438] Vezi amănunte în legătură cu neajunsurile sistemului de catalogare a lui Wettstein, **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.837 şi **L.G. Munteanu**, *op.cit.*, p.232.



manuscriselor biblice a lui Wettstein, **Hermann Freiherr von Soden**, profesor la Berlin, introduce în anul 1902 un nou sistem de inventariere a manuscriselor biblice. El nu urmăreşte prin catalogarea manuscriselor numai distincţia dintre codicii majusculi şi minusculi, pe care, de fapt, o şi abandonează, ci şi stabilirea cuprinsului şi vechimii fiecăruia. Astfel el distinge 3 grupe de codici:

- litera δ (διαθήκη) - desemna codicii care cuprind interpretările Noului Testament,
- litera ε (εὐαγγέλιον) - desemna codicii evanghelici,
- litera α (ἀπόστολος) - desemna codicii care cuprind epistolele apostolice, F.Ap. şi Apocalipsa.[439]

Sistemul lui Hermann von Soden, deşi foarte bun, fiind destul de complicat[440], s-a încercat de multe ori simplificarea lui.

În acest sens, **C.R. Gregory** introduce, în anul 1908, un nou sistem de numerotare a manuscriselor biblice.[441] El păstrează deosebirea dintre majuscule şi minuscule. Gregory numerotează fiecare codice biblic majuscul cu o cifră arabă precedată de un 0, iar codicii minusculi, fiecare în parte, cu o cifră arabă simplă. Astfel codicele Vatican B (la Soden S1), primeşte la Gregory numerotarea 03 (B03) etc.

*Papirusurile* au fost însemnate în sistemul amintit, cu litera P şi un exponent în cifră arabă - P1, P2, P3 etc., iar *Lecţionariile* cu litera

[439] **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.456; **N.I. Nicolaescu**, *op.cit.*, p.36.

[440] Scăderea principală a sistemului lui Soden consta în faptul că, într-un viitor oarecare, admiţând cazul, că într-o bibliotecă oarecare s-ar afla mai multe manuscrise din acelaşi secol, n-ar mai putea fi catalogate după acest sistem, deoarece numărul stabilit de Soden pentru un anumit secol era deja ocupat de alţi codici. (Vezi amănunte **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.838 şi **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.456).

[441] La elaborarea şi introducerea sistemului lui Greogory a colaborat şi profesorul român Dr. Vasile Gheorghiu. Vezi amănunte: **V. Gheorghiu**, *Reformele recente pe terenul criticii textului cărţilor Testamentului Nou*, Cernăuţi 1909.

L însoțită, la fel, de un exponent în cifră arabă - L1, L2 etc.[442] Avându-se în vedere simplitatea de catalogare a manuscriselor biblice oferită de sistemul Gregory, acesta a rămas acceptat până astăzi, de majoritatea specialiștilor de critică textuală.

Manuscrisele neotestamentare pe *papyrus* au, așa cum s-a mai arătat, o însemnătate deosebită pentru critica textuală, avându-se în vedere vechimea lor, care primează în fața pergamentelor majuscule. Între *Papyrusurile* cele mai importante amintim:

P52 - este cel mai vechi fragment de text al Noului Testament și datează de la începutul sec. II. Conține doar un fragment din Evanghelia după Ioan cap. 18,31-37.[443]

P64 și P67 - conțin fragmente din Evanghelia după Matei, a căror text nu se îndepărtează prea mult de textul critic Nestle. Datează din sec. II-III d.Hr.[444]

P45, P46, P47 - conțin 126 de foi, cu scriere foarte deteriorată, din 3 Papyrusuri - volum. P 45 (o singură pagină aflată la Viena) conține fragmente din cele 4 Evanghelii și Faptele Apostolilor. Manuscrisul se prezintă ca fiind cea mai veche mărturie a textului scurt, egiptean la Faptele Apostolilor și datează din sec. III. P46 (o parte din manuscris aparține Universității din München) conține epistolele pauline în următoarea ordine: Romani (de la cap. 5,7 înainte), Evrei, I-II Corinteni, Efeseni, Galateni, Filimon, Coloseni, și I Tesaloniceni. Manuscrisul P46 conține cea mai valoroasă mărturie a textelor pauline nerecenzate ale sec. II. Datează din jurul anului 200 d. Hr. P 47 conține un fragment din Faptele Apostolilor de la cap. 6 până la 17, oferind cel mai vechi text la Faptele Apostolilor, nu însă și cel mai bun și datează din a doua jumătate a sec. III.[445]

[442] Vezi **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.456.

[443] *Ibidem*, p.457.

[444] *Ibidem*.

[445] **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.458. Amănunte în legătură cu P47 a se vedea **J. Schmid**, *Studien zur Geschichte des griech. Apk. Textes, II*, M.Th.St., I, 1955, p.109 urm.



P66 - conține în întregime Evanghelia după Ioan cap. 1-14, iar de la cap. 15-21 doar în fragmente. Datează din sec. II și se prezintă ca și P45 (la Faptele Apostolilor) un precursor al textelor egiptene la Evanghelie.[446]

P72 - conține fragmente din Epistola lui Iuda și din epistolele soborniceşti I-II Petru. Datează, se pare, din sec. III-IV și este scris de un copist, de limbă maternă, coptică. Manuscrisul oferă cel mai vechi text păstrat la cele 3 epistole, iar în unele fragmente conține un text mai bun chiar decât B.[447]

P75 (cunoscut și sub denumirea de Papyrus Bodmer XIV-XV) - conține fragmente din Evanghelia după Luca 4,34 - 18,18; 22,4 - 24,53 și din Evanghelia după Ioan 1,1 - 13,10. Se presupune că manuscrisul ar fi cuprins cele 4 evanghelii canonice și ar fi fost scris la începutul sec. III. Textul manuscrisului este aproape identic cu cel din B și se prezintă, fără îndoială, ca o primă formă a textelor egiptene.[448]

Trei Fragmente de Papyrus, datând din sec. III-IV, sunt pentru forma textului sfânt de o deosebită importanță:

P37 - conține un fragment din Evanghelia după Matei 26,19-52. Datează din sec. III-IV, are o scriere majusculă și se găsește în posesia Universității Michigan. Prin textul său, care oscilează între B și D, se arată a fi cea mai veche dovadă a unui "Mischtext" din Egipt.[449]

[446] *Ibidem*; **H. Hunger**, *Geschichte der Textüberlieferung*, I, 1961, p.82 urm.

[447] Amănunte în legătură cu P72 vezi: **E. Massaux**, *Le texte de la I Petri d Papyrus Bodmer VIII (P72)*, în EThL 39, 1963, p.626 urm.; **J.N. Birdsall**, *The Text of Jude in P72*, în JThSt, HS 14, 1963, p.394 urm.

[448] **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.459-460. Pentru o paralelă între textul manuscrisului P75 și textul codicelui Vaticanus, a se vedea: **C.L. Porter**, *Papyrus Bodmer XV and the Text of Codex Vaticanus between Pap 75 and Codex Vaticanus in the Text of John, Studies in the History and text of the New Testament*, Festschr. K.W. Clark, StD 29, 1967, p.71 urm.; **K. Aland**, *Die Bedeutung des P75 für den Text des Neuen Testaments, Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines Textes*, ANTF, 2, 1967, p.155 urm.

[449] **W.G. Kummel**, *op.cit.*, p.460.

P48 - conține fragmente din Faptele Apostolilor, datează din sec. III şi se găseşte astăzi în biblioteca Laurențiana din Florența. Textul manuscrisului prezintă o mărturie a răspândirii textului "apusean" al Faptelor Apostolilor, în sec. III, în Egipt.[450]

P81 - conține fragmente din I Petru 2,20 - 3,1.4-12, datează din sec. V şi se află azi la Barcelona (Seminario de Papirologia). Manuscrisul dovedeşte afinități marcante cu P72, B şi traducerile sahidice.[451]

P74 (Papyrus Bodmer XVII) - conține fragmente dintr-un manuscris datând din sec. VII, cuprinzând aproape jumătate din textul Faptelor Apostolilor, (începutul şi sfârşitul textului fiind foarte deteriorat), precum şi fragmente din epistolele sobornicești. Textul prezintă afinități cu cel din ℵ, şi A, în ceea ce priveşte conținutul fragmentelor din Faptele Apostolilor.[452]

După datele paleografiei, în afară de manuscrisele de papyrus, cei mai vechi codici ai Noului Testament, datează din sec. IV, iar cei mai noi din sec. al XVI-lea. Dintre *Codicii greceşti* ai Noului Testament mai importanți şi mai cunoscuți amintim:

ℵ - *Codex Sinaiticus (01 Gregory)* - Codicele datează din sec. IV şi cuprinde întreg Noul Testament în limba greacă. În plus, mai cuprinde Vechiul Testament, Epistola lui Barnaba şi o parte din Păstorul lui Herma. Codicele a fost descoperit de învățatul Constantin Tischendorf în anul 1844 şi 1859 în mănăstirea Sf. Ecaterina din Sinai, care l-a şi adus în Europa. Tischendorf socoteşte manuscrisul ca fiind unul din cele 50 de exemplare pe care Eusebiu de Cezareea le-a scris la ordinul împăratului Constantin cel Mare în anul 331 d.Hr.

[450] *Ibidem.*

[451] *Ibidem.* **S. Daris**, *Un nuovo frammento della Prima Lettera di Petro (I Petr. 2,20-3,12*, Papyrologica Castroctaviana 2, 1967.

[452] **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.460-461.



Primele 43 de foi descoperite de Tischendorf în 1844 au fost publicate în Codex Friderico-Augustanus în anul 1846. Codicele întreg (347 file) a fost publicat, în facsimil, în anul 1862 de către guvernul rus în 300 de exemplare. Codicele se găseşte astăzi în British Museum din Londra după ce a fost vândut acestuia, în anul 1933, din muzeul din Leningrad, de regimul sovietic, pentru 100.000 lire sterline.[453]

*B - Vaticanus (03 Gregory)* - Codicele datează din sec. IV şi a cuprins la început întreaga Sf. Scriptură în limba greacă, pe spațiul a 759 foi de pergament. Astăzi, din Vechiul Testament lipseşte începutul, iar din Noul Testament, Evrei 9,15-13,25, I-II Timotei, Tit, Filimon şi Apocalipsa.

Textul este scris în trei coloane şi reprezintă pe cel revizuit de Hesychiu. În jurul anului 1000, datorită degradării cernelii, scrisul a fost reîmprospătat cu o nouă cerneală, prevăzut cu spirite şi accente şi corectat în aproximativ 2000 de locuri de 2 corectori (B2 şi B3).[454] Din anul 1550 codicele a ajuns în posesia Bibliotecii Vaticanului. Pentru prima oară a fost editat de cardinalul Angelo May, apărând doar în 1857, după 3 ani de la moartea sa.[455]

*A - Codex Alexandrinus (02 Gregory)* - Codicele a fost scris în a doua jumătate a sec. V, în Egipt, probabil în Alexandria[456], de unde mai târziu, patriarhul Cyril Lucaris, l-a dăruit în anul 1628, regelui Angliei, Carol I. În anul 1753 regele Georg II îl dăruieşte muzeului

[453] *Ibidem*, p.461-462.

[454] Vezi amănunte **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.461.

[455] Cf. **N.I. Nicolaescu...**, *op.cit.*, p.36; **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.839; **L.G. Munteanu**, *op.cit.*, p.233-234.

[456] **T.S. Skeat**, *The Provenance of the Codex Alexandrinus*, în JThSt, NS 6, 1955, p.233 urm., este de părere că Constantinopolul ar fi locul, mai probabil, unde ar fi fost scris codicele.

britanic din Londra. Codicele cuprinde, în greceşte, întreaga Sf. Scriptură, cu mici lacune, precum şi Epistolele lui Clement către Corinteni. Codicele numără 773 de file.[457]

*C - Codex Ephraeni Rescriptus sau Parisiensis (04 Gregory)* - Codicele este numit rescript, deoarece textul biblic a fost ras de pe pergament în sec. al XII-lea, iar pe acelaşi pergament biblic s-a scris o traducere în limba greacă a 38 de lucrări ale Sf. Efrem Sirul. Cu ajutorul unor substanţe chimice, Tischendorf a reuşit să recitească textul biblic care este scris apoi per extensum. În anul 1843 Tischendorf reuşeşte să publice Noul Testament atât cât a putut descifra. Manuscrisul este format din 200 de file şi se găseşte azi în proprietatea Bibliotecii Naţionale din Paris.[458]

*D - Codex Cantabrigiensis sau Codex Bezae (05 Gregory)* - datează din sec. V-VI. Cuprinde numai Evangheliile şi Faptele Apostolilor în limba greacă şi în traducere latină. Manuscrisul s-a păstrat într-o Bibliotecă din Franţa, iar în timpul războaielor religioase din sec. al XVI-lea, manuscrisul a dispărut. A fost descoperit de reformatorul Beza, care l-a dăruit Bibliotecii Universităţii din Cambridge.[459]

*D2. - Codex Claromontanus (06 Gregory)* - datează din sec. VI. Cuprinde Epistolele Sf. Pavel în limba greacă şi în traducere latină. A fost proprietatea lui Th. Beza, care l-a descoperit în Clermont şi a fost editat de Tischendorf în anul 1852. Codicele e important şi pentru că

[457] **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.462.

[458] *Ibidem*. Vezi amănunte în legătură cu acest codice şi **R.W.Lyon**, *A Reexamination of Codex Ephraemi Rescriptus*, NTSt, 5, 1958-1959, p.260 urm.

[459] Cf. **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.462-463. Amănunte vezi **J.D. Yoder**, *Concordance to the Distinctive Text Codex Bezae*, NTTS, 2, 1961.



cuprinde o listă a cărţilor canonice. Astăzi se găseşte la Biblioteca Naţională din Paris.[460]

*E. - Codex Laudianus (sau 08 Gregory)* - datează din sec. VI sau VII şi cuprinde Faptele Apostolilor în limba greacă şi latină. Codicele a fost descoperit în Sardinia de Arhiepiscopul Laud, care l-a dăruit Bibliotecii Universităţii din Oxford. Acest codice a fost folosit de scriitorul Beda Venerabilul în comentariul său la Faptele Apostolilor.[461]

*H3 - Codex Coislinianus* - datează din sec. VI şi cuprinde o parte din Epistolele pauline. Cele 41 de foi ale codicelui se păstrează azi în Paris, Kiev, Moscova, Leningrad, Athos.[462]

*G - Codex Boernesianus (012 Gregory)* - numit după învăţatul Boerner, căruia i-a aparţinut. Datează din sec. IX şi a fost descoperit în mănăstirea Sf. Gallen. Cuprinde textul Epistolelor pauline, fără Epistola către Evrei, cu o traducere latină interliniară. Codicele se găseşte azi în Dresda.[463]

*W - Codex Freerianus (032 Gregory)* - datează probabil din sec. IV-V. A fost editat de H.A. Sanders, în New York 1912, iar azi se găseşte la Washington. Textul este îndeaproape înrudit cu cel al Codicelui Cantabrigiensis.[464]

[460] *Ibidem*, p.463.

[461] **N.I. Nicolaescu**, *op.cit.*, p.37.

[462] *Ibidem*.

[463] **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.463.

[464] *Ibidem* şi **L.G. Munteanu**, *op.cit.*, p.234.

*0. Codex Coridethi (038 Gregory)* - datează din sec. VII-IX şi este un codice evanghelic. Azi se află la Tbilisi.[465]

*H. Codex Euthalianus (015 Gregory)* - este un mansuscris fragmentar, conţinând Epistolele pauline şi datează, se pare, din sec. VII.[466]

Toţi ceilalţi codici unciali sunt fragmentari şi datează dintr-o epocă mai apropiată de noi.

### *b) Traduceri vechi ale textului sfânt şi importanţa lor pentru critica textuală*

După pătrunderea şi răspândirea creştinismului în spaţii şi la popoare care nu vorbeau şi nu cunoşteau limba greacă, s-a ivit necesitatea traducerii textului sfânt în limba maternă a acestor popoare. Aşa a apărut, potrivit cu spaţiul de răspândire a creştinismului, mai întâi traducerile **siriene**, **latine** şi **coptice**. Pentru istoria textului sfânt, vechile traduceri ale Sfintei Scripturi, sunt de cea mai mare însemnătate, întrucât ele se referă la scrieri şi modele greceşti de text, care **sunt mai vechi** decât manuscrisele, cuprinzând textul sfânt, cunoscute şi ajunse până la noi.

Cele mai vechi şi mai cuprinzătoare manuscrise greceşti ale Noului Testament, ca spre exemplu, P.45 şi P.46, provin de la începutul sec. III, iar cel mai vechi codice (Vaticanus, B), cuprinzând aproape întreg Noul Testament, îşi are originea în sec. IV, pe când cele mai vechi traduceri siriene şi latine, îşi au originea în sec. II, iar cele coptice la începutul de sec. III.[467] Totuşi, referirea la aceste

[465] *Ibidem.*

[466] *Ibidem.*

[467] A se vedea amănunte, în acest sens, **W.G. Kümmel**, *Einleitung in das Neue Testament*, p.465-466.



traduceri vechi şi folosirea lor ca mărturii model pentru originalitatea textului sfânt grecesc, trebuie făcută cu maximă precauţie, întrucât nici o traducere nu redă, în modul cel mai fidel, originalul, chiar şi atunci când sunt foarte fidele textului. Subtilităţi şi caracteristici specifice limbii greceşti, care exprimă o mare varietate de profunzimi ale textului (spre exemplu exprimarea în aorist, în mediu-pasiv etc.), nu vor putea aproape niciodată să fie redate exact într-o traducere. Totuşi, precauţia abordării acestor traduceri nu slăbeşte cu nimic valoarea lor ca fiind unele din mărturiile cele mai vechi ale textului sfânt.

#### - Traducerile siriene

În Siria şi în părţile învecinate creştinismul a început să se răspândească încă din timpurile apostolice, astfel că literatura religioasă a început să înflorească la Sirieni încă de timpuriu. În acest sens, **Hegesip**, ajuns la Roma pe la mijlocul sec. II, face amintire în lucrările lui de unele pasaje din "Evanghelia după Evrei"[468], din **"Evanghelia siriacă"** şi îndeosebi din cea scrisă în limba ebraică.[469]

În timpul domniei împăratului Marc Aureliu un sirian pe nume **Bardezan** alcătuieşte nişte **"Dialoguri"**[470], împotriva marcioniţilor şi a căpeteniilor altor învăţături rătăcite, traduse apoi în greceşte de ucenicii săi. Bardezan trebuie să fi cunoscut, ca să poată combate pe Marcion şi erezia sa, Sfânta Scriptură dintr-o posibilă traducere siriacă. Presupunerea este confirmată, de faptul că, mai târziu, Sf. Efrem Sirul aminteşte că exista pe vremea lui, de multă vreme, o traducere siriacă a Sfintei Scipturi, care era în întrebuinţare generală la creştinii din Siria şi pe care Fer.Ieronim avea ocazia să o cunoască,

[468] Poate fi vorba de un targum al Evangheliei după Matei, ori de un "Diatessaron", o Armonie a evangheliilor, compusă pentru uzul evreilor.

[469] Cf. **Eusebiu de Cezarea**, *Istoria bisericească*, IV, 22, 9, p.172.

[470] Printre "Dialogurile" lui figurează şi unul foarte iscusit "Despre destin", adresat unui oarecare Antoniu. (Vezi **Eusebiu de Cezareea**, *op.cit.*, IV, 30,3, p.179).

mai târziu, dar din care, mărturisea el, nu mai înţelegea unele cuvinte ale ei.[471]

Din vechile traduceri siriene există astăzi mărturii directe referitoare numai la Sfintele Evanghelii.[472] Două sunt numai manuscrisele cunoscute astăzi din aceste vechi traduceri. Unul este **codicele Syrus Curetonianus** ($syr^{cur}$ sau $sy^{c}$), descoperit de William Cureton în anul 1842, într-o veche mănăstire din Egipt şi publicat, de acelaşi, în anul 1858[473]. Manuscrisul aparţinând sec. V, cuprinde fragmente dintr-o traducere foarte veche siriacă a evangheliilor.[474] Celălalt codice este **Syrus Sinaiticus** ($syr^{sin}$ sau $sy^{s}$) şi a fost descoperit de surorile Agnes Smith Lewis şi Margaret Dunlop Gibson în mănăstirea Sf.Ecaterina din muntele Sinai, în anul 1892, unde se găseşte şi astăzi. Manuscrisul este un palimpset aparţinând sec. IV sau V şi cuprinde, la fel, textul evangheliilor, dar cu mari lipsuri.[475]

Din cercetările întreprinse de specialişti asupra acestor două manuscrise s-au constatat două lucruri:

1 - este vorba de una şi aceeaşi traducere veche siriacă,

2 - manuscrisele prezintă cel mai vechi text siriac al evangheliilor.[476]

[471] Cf. **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.858.

[472] Un studiu amănunţit în această problemă a se vedea **A. Voobus**, *Studies in the Gospel Text în Syriae, in CSCO 128, 1951.*

[473] Astăzi se găseşte în Muzeul britanic din Londra.

[474] Manuscrisul cuprinde: Mt.1,1-8,22; 10,32-23,25; Mc.16,18-20; Lc.2,48-3,16; 7,34-16,12; 17,1-24,44, In.1,1-42; 3,6-7,52; 8,12-19; 14,11-29. (Cf. **W.G. Kümmel,** *op.cit.*, p.468); **Oscar Cullmann**, *Noul Testament,* Ed.Humanitas, Buc. 1993, p.18.

[475] **W.G.Kümmel**, *op.cit.*, p.468; **V.Gheorghiu**, *op.cit.*, p.860 redă pericopele pe care manuscrisul le conţine, folosind o ediţie publicată la Cambridge, în anul 1894, de R.L. Bensly, Harris şi Burkitt.

[476] *Ibidem.*



Din informaţiile istoricului Eusebiu de Cezareea se pot afla şi alte mărturii despre traducerile siriene ale textului sfânt. Astfel se afirmă că **Taţian Asirianul**, care a trăit o bună parte din viaţa sa la Roma, după ce a fost eliminat din biserica creştină datorită practicilor şi concepţiilor sale extrem de ascetice, fiind promotorul sectei encratiţilor[477], se întoarce în jurul anului 172 în Orient şi spre sfârşitul celei de a doua jumătăţi a sec. II, alcătuieşte o Armonie a Evangheliilor, numită *Diatessaron*, sau "*Cele patru Evanghelii în una singură*".[478] Lucrarea sa care circula la sfârşitul sec. II şi începutul sec. III în limba siriacă, a fost atât de bine primită, încât aproape că a scos din uz, pentru mult timp, evangheliile despărţite ale celor patru Evanghelişti.[479]

Această "Armonie a Evangheliilor" s-a pierdut cu timpul, reconstituirea ei fiind aproape imposibilă, folosindu-se numai izvoare secundare sau terţiare. Astfel un fragment de Pergament păstrat, cuprinzând o descriere a Patimilor Domnului în limba greacă şi aparţinând începutului de sec. III, este, cred specialiştii, o bucată din textul originar al lui Taţian. Dar datorită dimensiunilor extrem de reduse ale fragmentului, concluzii pertinente nu se pot trage[480], de

[477] Cf. **Eusebiu de Cezareea**, *op.cit.*, IV, 29,1-3, p.178, secta encratiţilor propovăduiau între altele abţinerea de la căsătorie, considerând-o pierzanie şi desfrâu, osândind grav pe Cel ce a făcut pe bărbat şi pe femeie în vederea naşterii de fii.

[478] *Ibidem*, IV, 29,6. Amănunte în legătură cu Diatessaronul lui Taţian a se vedea: **L.Leloir**, *Le Diatessaron de Tatien, L'Orient Syrien I*, 1956, p.208 urm. Idem, *L'original syriaque du commentaire de S.Ephrem sur le Diatessaron*, in Bb, 40, 1959, p.959 urm; **W.G.Kümmel**, *op.cit.*, p.467-468; **B.M.Metzger**, *Tatian's Diatessaron and a Persian Harmony of the Gospels*, JBL 69, 1950, p.261 urm.

[479] Mărturie în acest sens stă şi un Comentar la Diatessaronul lui Taţian, al Sf.Efrem Sirul, scris în jurul anului 360. (Cf.**V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.860, nota 2 şi **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.467.

[480] Vezi amănunte **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.467.

accea părerile specialiştilor sunt împărţite când e vorba să se afirme precis originea, locul scrierii, limba etc.

Dar pe lângă Sfintele Evanghelii trebuie să se fi tradus în limba siriacă şi celelalte cărţi ale Noului Testament, întrucât Sf.Efrem Sirul (sec. IV) face amintire de o veche traducere a Sf.Scripturi, în limba.siriacă.[481] Dar întrucât mărturii directe în acest sens nu există, totul rămâne la stadiul de simple presupuneri, care pot să exprime însă tot atât de simplu şi realitatea.

Cea mai veche traducere şi adesea cea mai întrebuinţată în biserica siriană a primit cu timpul numirea de "**Pesitta**" (syr$^{p}$). Se pare că autorii acestei traduceri nu sunt cunoscuţi, ei succedându-se în timp în marea operă de traducere a cărţilor Sfintei Scripturi.[482]

În urma unor cercetări minuţioase asupra textului traducerilor siriace, specialistul în materie **F.C.Burkitt**[483] a ajuns la concluzia, reprezentată şi de alţi cercetători contemporani[484] lui că traducerea Pesitta, prezentată de codii sirieni cei mai vechi, nu ar fi mai veche de prima jumătate a sec. V, şi că ar avea de autor pe episcopul **Rabbulas din Edessa** (+436), despre care circula o tradiţie veche, care afirma că "*prin înţelegerea lui Dumnezeu, care i s-a dat, el a tradus Noul Testament... din limba greacă, în cea siriacă... din cauza multor devieri ale lui*".[485]

[481] Cf.**V.Gheorghiu**, *op.cit.*, p.861; **W.G.Kümmel**, *op.cit.*, p.469, numai indirect face amintire de o astfel de mărturie.

[482] Aceasta este părerea prof.**V.Gheorghiu**, *op.cit.*, p.861.

[483] Evangelium Da-Mepharresche, s.Anm.54,II,p.100 urm., după **W.G.Kümmel**, *op.cit.*, p.469, nota 58.

[484] **H.Vogels**, *Handbuch der neutestamentlichen Textkritik*, Münster 1923, p.136.

[485] În "Viaţa lui Rabbulas din Edessa" scrisă la scurt timp după moartea lui - Cf. **F.C. Burkitt**, *Urchristentum im Orient*, Tübingen 1907, p.25-51, după **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.862, nota 4.



În ipoteza că această tradiţie ar fi adevărată, atunci se poate concluziona că trebuie să fi existat înaintea lui alte traduceri vechi siriene în care să fi apărut respectivele "devieri" şi pe care Rabbulas era acum chemat a le îndrepta. Cu această ocazie, episcopul Rabbulas va fi "modernizat" întrucâtva şi limba veche siriană, numai aşa explicându-se faptul că traducerea Pesitta din codicii sirieni, scrişi prin sec. V-VI, nu mai prezintă vechea limbă siriană din sec. II-III.[486] Prin urmare, vechimea altor traduceri siriene preced pe cea a Pesittei. La aceste constatări se mai adaugă şi faptul de loc de neglijat, că în versiunea revizuită a Pesittei din sec. X, şi chiar mai târziu, lipsesc patru epistole mici sobornicesti, precum şi Apocalipsa, care toate însă, în sec. V, se bucurau de recunoaşterea lor canonică din partea Bisericilor[487]. Semne de întrebare asupra canonicităţii au existat numai în timpurile anterioare sec. IV. Prin urmare, se poate conchide că traducerea Pesittei trebuie să fi avut loc înainte de sec. IV. În acest caz, ca nu mai poate avea de autor pe episcopul Rabbulas, autorul (sau autorii) ei, rămânând învăluiţi de anonimat.[488] Aşadar, stabilirea exactă atât a vechimii Pesittei, cât şi a autorului ei, rămân probleme deschise oricărei cercetări. Cel mai vechi codice care cuprinde traducerea Pesitta, este codicele Ambrozian din sec. VI, păstrat în Biblioteca din Milano.[489]

În stabilirea unui text critic grecesc al Noului Testament, traducerile ulterioare siriene, precum traducerea **Philoxeniană** şi cea

[486] **V.Gheorghiu**, *op.cit.*, p.862.

[487] Cf.**W.G.Kümmel**, *op.cit.*, p.469.

[488] Amănunte în legătură cu vechimea Pesittei a se vedea: **A. Voobus**, *Das Alter der Peschitta*, PrChr 38,1954; **M. Block**, *The New Testament Peschitta and its Predecessors*, SNTSB,1950, p.51 urm.; Idem, *Rabbula of Edessa and the Peschitta*, BJRL 33, 1950, p.203 urm.

[489] **Pr. prof. Vladimir Prelipceanu, pr. prof. dr. Nicolae Neaga, pr. prof. Gh. Burna, pr. prof. Mircea Chialda**, *Studiul Vechiului Testament*, manual pt. Institutele Teologice, Bucureşti 1985, p.89.

**Harclensă**, pun la dispoziție mijloace mai eficace decât cele anterioare lor.

**Traducerea Philoxeniană** ($sy^{ph}$) are ca promotor al ei pe episcopul monofizit din Mabug (Hierapolis) lângă Eufrat, care voind să aibă, în scopuri polemice, o traducere siriacă, care să redea cât mai exact textul grecesc, îl autorizează la anul 508 pe horepiscopul său Polycarp să întreprindă o nouă traducere a Sfintei Scripturi în limba siriană. Se pare că acesta va fi revizuit din nou Pesitta.[490] Texte din lucrarea sa s-au păstrat prea puține, doar câteva fragmente din Isaia și 4 Epistole sobornicești (II-III Ioan, II Petru, Iuda)[491]

Un secol mai târziu, **Thomas din Harkel** (Heraclea), devenit mai târziu episcop de Hierapolis, întreprinde la anul 616 o revizuire a textului traducerii Philoxeniene după niște codici greceşti recenzați din Alexandria, cuprinzând textul Noului Testament. Prin semne diacritice (obelus și asterisc) și cu variante marginale, Thomas voia să arate raportul dintre textul său și textul originar grecesc, între care dorea să fie un acord mai exact.[492]

În afară de traducerile amintite, a mai existat o traducere siriană și anume, una făcută în **dialectul siric-palestinian** ($sy^{pal}$) (Westarammaisch). Se pare că traducerea este o prelucrare a textului vechi sirian, făcută pentru Melchiți, cândva prin sec. IV.[493] Pentru critica textuală traducerea respectivă are un rol neînsemnat.

[490] Un studiu aprofundat privind versiunea Philoxeniană. Vezi **S.A. Voobus**, *New Dates for the Solution of the Problem Concerning the Philoxenian Version, Spiritus et veritates*, Festschr.K, Kundsin, 1953, p.169 urm.

[491] Studiul Vechiului Testament, p.89.

[492] Cf.**W.G.Kümmel**, *op.cit.*, p.470.

[493] Inițial s-a crezut că acest text s-ar găsi într-un singur manuscris evangheliar, copiat în anul 1030 în Antiohia Siriei, aflat din 1330 în posesia bibliotecii Vaticanului și publicat pentru prima oară la Verona în 1861 de Minischalchi Erizzo. Astăzi se cunosc încă două manuscrise care au acest text, unul datând din 1104 și altul din



**- Traducerile latine**

Odată cu răspândirea creștinismului la popoarele din afara Romei, în provinciile din sud, nord și vestul imperiului roman, în Africa de Nord, în Galia și în Spania, în spațiul cărora nu se cunoștea și nu se vorbea limba greacă, s-a ivit cerința imperioasă a traducerii Sfintei Scripturi, în limba latină, limba oficială a statului roman. Când, unde și de către cine s-a făcut prima traducere, în limba latină, a textului sfânt, nu se cunoaște, dar în a doua jumătate a sec. II se pare că ca exista deja. Problema stabilirii vechimii traducerilor latine a textului sfânt depinde de răspunsul la controversata întrebare, dacă într-adevăr Tertullian cunoștea, la sfârșitul sec. II, traducerea unor texte biblice în latină, de care se pare că ar face amintire în lucrarea sa "*De monogamia*" (cap.11), cu mențiunea că uneori textul latin nu concorda cu cel grecesc.[494] Ceea ce este sigur este faptul că la mijlocul sec. III existau în uz în Africa, și Italia **texte latine** și care se influențau reciproc.[495] Totuși, încă nu există printre specialiști o unitate de opinii în ceea ce privește problema existenței unei **traduceri** originare latine și care trebuie să se fi făcut în Africa după textul grecesc, sau au apărut și coexistat împreună mai **multe traduceri** deodată. Probabil că istoria traducerii în latină a unor părți din Noul Testament va fi avut cursuri diferite.

Sigur este însă faptul că se pot constata existența a cel puțin **trei forme** de texte latine diferite: un text **african**, altul **european** și altul **spaniol** și că nu există îndoială că cea mai veche formă de text latin african corespunde întru totul cu mărturia așa-ziselor texte

1118, aflate de Harris și Lewis în mănăstirea Sf.Ecaterina, din Sinai. Textul lor a fost publicat pentru prima oară de A.S.Lewis și D.Gibson la Londra în anul 1899. (Cf.**W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.470 și **V.Gheorghiu**, *op.cit.*, p.864.

[494] A se vedea **W.G.Kümmel**, *op.cit.*, p.472.

[495] *Ibidem*.

"vestice".[496] În acest sens, denumirea textului vechi latin de "**Itala**" ca desemnând o traducere latină veche, unitară a textului sfânt nu este corectă, deoarece Fer. Augustin înţelegea prin această denumire, fără îndoială, numai o formă de text europeană a traducerii vechii latine a textului Sfintei Scripturi.[497]

Textul acestor traduceri, prin copieri dese, a început însă să se altereze atât de mult, că s-a simţit imperios nevoia corectării lui. Şi cum Orientul prin străduinţele unor mari reprezentanţi ai săi, ca Origen, Hesichiu etc., ajunsese să aibă un text recenzat, corect al Sfintei Scripturi, Occidentul nu putea neglija acest fapt. De aceea, papa Damasus îi trasează sarcină Fer. Ieronim să facă o recenzie a traducerilor latine şi să realizeze o traducere unitară a Bibliei. În anul 384 Ieronim prezintă Papei textul revizuit al Evangheliilor, scurtă vreme după aceea şi pe cel al celorlalte cărţi ale Noului Testament. Pentru Evanghelii Ieronim a avut la bază un text latin pe care l-a corectat după vechi manuscrise greceşti.[498] Asupra principiilor după care s-a condus în revizuirea şi corectarea textului, Fer. Ieronim se exprimă în Prefaţa care a însoţit manuscrisul Evangheliilor, "ad Damasum", unde afirmă:

1 - că n-a voit să facă o traducere nouă, ci a revizuit numai textul vechilor traduceri latine, căutând să-i dea sensul care consună cel mai bine cu textul grecesc.

[496]Pentru amănunte în acest sens a se vedea **W.G. Kümmel**, *op.cit.* p.472 şi bogata bibliografie indicată de el la cap. "*Die lateinischen Übersetzungen*", p.470-471.

[497]Cf. **Fer. Augustin**, *De doctrina Christiana II*, 15,2: "In ipsis autem interpretationibus Itala caeteris praeferatur", după **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.472, nota 71: "Die Bezeichnung des altlateinischen Textes als "Itala" ist falsch, da Augustin mit dieser Bezeichnung zweifellos nur eine europäische Form der altlateinischen Übersetzung meint". Compară şi **J. Schildenberger**, *Die Itala des hl. Augustinus, Colligere fragmenta*, Festschr.A. Dodd, 1952, p.84 urm.

[498] Cf.**W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.473.



2 - având înaintea sa codici foarte buni greceşti, el a îndreptat numai acele locuri, care i se păreau că nu redau destul de bine înţelesul autentic al textului originar.[499]

3 - prevede că mulţi nu vor aprecia după merit lucrarea sa, dar are conştiinţa că a stat în slujba adevărului.[500]

După terminarea îndreptării textului Noului Testament[501] Ieronim începe revizuirea traducerilor cărţilor Vechiului Testament, după recenzia hexaplară a Septuagintei, după care traduce direct din originalul ebraic, în latină, cărţile Vechiului Testament. În această muncă are de adversar chiar pe prietenul său Augustin care vede în atenţia dată de Ieronim textului ebraic o diminuare a autorităţii Septuagintei, în uz general, încă din timpul apostolic.[502]

În jurul anului 405 traducerea Vechiului şi a Noului Testament a fost încheiată, însă traducerea s-a impus destul de greu, întrucât nu sta în spatele ei o autoritate bisericească[503], astfel că numai în sec. VIII

[499]Astfel la Evanghelii Ieronim a îndreptat aproximativ 3500 locuri de text. (Cf.**W.G.Kümmel**, *op.cit.*, p.473).

[500] Cf. **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.867.

[501] Pentru celelalte cărţi ale Noului Testament au existat voci şi mai există şi azi, în sensul, dacă au fost revizuite de Ieronim sau nu şi când a avut loc această realizare, sau care texte vechi latine şi greceşti au stat la baza unei astfel de revizuiri şi îndreptări a textului: "*Fur das übrige Neue Testament ist es dagegen sehr fraglich, ob die Revision überhaupt etwas mit Hieronymus zu tun hat und wann sie entstanden ist. Ebenso muß vermutlich fur die einzelnen Teile des Neuen Testaments, die Frage jeweils verschieden beantwortet werden, welche lat. Texte und welche griech. Textform der Revision zugrunde liegen*". (Cf. **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.473). În acelaşi sens se exprimă şi **H. Zimmermann**, *Untersuchungen zur Geschichte der altlat. Überlieferung des 2.Kor*, BBB 22, 1965; **R.Lowew**, *The Medieval History of the Latin Vulgate*, The Cambridge History of the Bible, II, 1969, p.102 urm şi 514 urm.

[502] *Studiul Vechiului Testament*, p.86.

[503] Astfel Papa Leon cel Mare (440-461) şi Hilariu (461-468) utilizează în scrierile lor numai în parte Vulgata. Nici pe timpul Papei Grigorie cel Mare (590-604)

valoarea şi valabilitatea Vulgatei a fost asigurată[504]. Iar numele său de cinste "Vulgata" în sensul de "allgemein verbreitet"[505] l-a primit abia la sfârşitul evului mediu.

Curând însă şi textul Vulgatei datorită deselor copieri nu s-a mai păstrat curat. Adesea vechi citate ale traducerilor latine, uneori chiar fraze clasice latine, puteau fi întâlnite în recenzia lui Ieronim. Astfel că s-a purces la îndreptarea textului Vulgatei.

După o primă încercare nereuşită a abatelui **Magnus Aurelius Cassiodorius** (+562) de îndreptare a textului lucrării lui Ieronim, pe la sfârşitul sec. VIII, împăratul Carol cel Mare trasează sarcină teologului Alcuin (+804) să îndrepte textul corupt al Vulgatei. Alcuin consultă mai multe manuscrise vechi ale Vulgatei, corectează textul şi-l predă în anul 801 împăratului. Cel puţin două secole noul text numit "*Biblia Alcuini*" sau "*Biblia Caroli Magna*" a fost scutită de alterări, bucurându-se în Occident de autoritatea cuvenită.[506] După trecerea acestui timp s-a ivit din nou necesitatea unei corecturi, pe care o realizează mai întâi, cardinalul **Petrus Damiani** (+1072), supranumit de unii "al doilea Ieronim", urmat fiind apoi de Arhiepiscopul de Canterbury **Lanfranc din Bec** (+1089), a cărui recenzie a devenit normativă mult timp pentru copiile Vulgatei făcute în Franţa şi Anglia.[507]

traducerea veche latină nu cedase încă pretutindeni locul Vulgatei. Papa însuşi aprobă folosirea acesteia, dar în scrierile sale utilizează în schimb, alternativ, vechea traducere latină cu recenzia lui Ieronim. Abia **Isidor din Sevilla** (+636) ar aminti că recenzia lui Ieronim ar fi în întrebuinţare generală. (**V. Gheorghiu,** *op.cit.*, p.867).

[504] **Beda Venerabilul** (674-735) afirmă că pe vremea sa vechea traducere latină dispăruse, în întrebuinţare generală fiind numai recenzia lui Ieronim. (**W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.473).

[505] *Ibidem.*

[506] *Ibidem.*

[507] *Ibidem.*



După înfiinţarea unor noi Universităţi în Occident şi care voind să aibă un exemplar al Vulgatei, normativ pentru ele, se purcede la recenzarea textului Vulgatei, fiind înzestrat în acelaşi timp cu un bogat aparat critic. Dintre toate aceste texte s-a bucurat mult timp, de o remarcabilă autoritate, textul **Universităţii din Paris**, numit "*Parisius*" sau "*exemplar Parisiense*" întocmit în jurul anului 1230, devenind astfel, curând, "textus receptus" al Bisericii occidentale.[508]

Dar textul Vulgatei pierde cu timpul din nou din claritate, de aceea, şi sub presiunea protestantismului care se ivise, biserica romană-occidentală hotărăşte o nouă recenzare a textului Vulgatei pentru a deveni un adevărat text biblic. Faptul acesta intră în sarcina **Conciliului Tridentin**, care după ce s-a exprimat în şedinţele sale din 2-3 martie şi 1-3 aprilie 1546 asupra canonicităţii şi autorităţii cărţilor Sfintei Scripturi, hotărăşte în şedinţa din 4 şi 8 aprilie autoritatea Vulgatei ca text autentic pentru întreaga Biserică apuseană.[509]

Cum o ediţie autentică hotărâtă de Concil se lăsa aşteptată, **Papa Sixtus V** dispune elaborarea unei ediţii oficiale a Vulgatei, numită "*Sixtina*", după o consultare a celor mai bune manuscrise existente precum: codicii Amiantin, Fuldens, Toletanus, Carolinus etc.[510] Dar întrucât "Sixtina" conţinea destul de multe greşeli, după încercări repetate ale unor papi de revizuire şi reeditare a textului Biblici Sixtine, dar fără greşeli, reuşeşte acest fapt, în cele din urmă, după multe eforturi **Papa Clemens al VIII-lea** (1592-1605), textul ediţiilor Vulgatei, apărute sub egida Papei Clemens VIII, purtând denumirea, de atunci, de "*Vulgata Clementină*".

[508] Vezi **V.Gheorghiu**, *op.cit.*, p.869.

[509] "*...ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur, et ut nemo illam reicere quovis praetextu audeat vel praesumat.*" (După **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.474).

[510] *Ibidem.*

După câteva ediţii îmbunătăţite, în cele din urmă, textul celei de a III-a ediţii Clementine, din 1598, devine până astăzi textul biblic latin oficial al Bisericii catolice.[511]

Cât priveşte numărul manuscriselor Vulgatei, acesta este, după părerea specialiştilor, necunoscut.[512] Cel mai vechi manuscris **(Sangallensis)** provine din sec. V, iar cel mai bun manuscris numit **Amiatinus**, din sec. VIII, din Florenţa.[513]

**- Traducerile coptice**

În timpul pătrunderii creştinismului în Egipt, limba coptică, derivată din cea egipteană, era divizată în mai multe dialecte, dintre care se disting în mod deosebit trei: dialectul vorbit în Egiptul de Jos numit *Memphitic sau Bohairic*, dialectul vorbit în Egiptul de mijloc, numit *Basmuric sau Faiumic*, şi dialectul *Sahidic sau Thebaic*, vorbit în Egiptul de Sus.[514]

Sfânta Scriptură s-a tradus în toate cele trei dialecte, mărturie stând, în acest sens, fragmente de traduceri păstrate şi publicate în timp. Cele mai însemnate traduceri ale Sfintei Scripturi s-au făcut în dialectul sahidic şi în cel bohairic, dar nici un codice n-a păstrat însă, respectivele traduceri în întregime.

[511] *Ibidem*; **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.873, **L.G. Munteanu**, *op.cit*, p.238-239. Aspectul îmbunătăţit al ediţiei Clementine faţă de cea Sixtină se arată în cele aproximativ 4900 de corecturi în text. Amănunte în legătură cu istoricul şi autoritatea Vulgatei Clementine ca text recept în Biserica apuseană a se vedea documentatul studiu al **pr. prof. dr. Nicolae Neaga**, *Vulgata*, în "M.A.", nr.4-6, 1965, p.275-287.

[512] Totuşi se apreciază a fi peste 8000 la număr. (Cf.**Voobus**, *Studies in the Gospel text in Syriae, CSCO, 128, 1951).*

[513] Cf.**W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.474.

[514] Aceste dialecte nu s-au perindat succesiv, ci au existat toate deodată, fiind socotite evoluţii locale ale limbii demotice. Odată cu scurgerea timpului aceste dialecte au încetat a mai fi vorbite, fiind înlocuite de limba arabă. Limba coptică a rămas în uz până astăzi, dar numai în Biserica Coptică. (*Studiul Vechiului...*, p.90).



Cât priveşte **timpul** în care s-au întreprins aceste traduceri, acesta nu poate fi determinat cu exactitate. Unele consideraţii de ordin istoric îndreptăţesc presupunea că începuturile acestor traduceri trebuie să fi avut loc cândva, către *începutul sec. III sau în a doua jumătate a sa.*[515]

Sf.Antonie (251-356), părintele vieţii cenobite, nu cunoştea limba greacă, fapt care rezultă din descrierea vieţii sale făcută de biograful său pe nume Athanasiu.[516]

Faptul că acesta se retrage în pustiu fiind adânc impresionat de pericopa despre "*tânărul bogat*" (Mt.19,16 urm.), pe care va fi auzit-o citindu-se în biserică, poate duce la concluzia că pe la mijlocul sec. III exista în Egipt Sfânta Scriptură tradusă în limba coptică şi care era în uz în Biserică.

Cam în acelaşi timp trăia în Egiptul de sus un călugăr pe nume **Pahomie** (292-348), care atrăsese în jurul său un număr considerabil de monahi, înfiinţând prima mănăstire cu numele Tabenna din Thebais. Potrivit regulelor monahale pe care Pahomie le scrie pentru mănăstirea sa, nimeni nu era admis în mănăstire dacă nu cunoştea cel puţin Noul Testament şi Psalmii. Cum însă cei mai mulţi călugări erau indigeni, necunoscând limba greacă, puteau să cunoască, în acest caz, Noul Testament şi Psalmii numai dintr-o posibilă traducere coptică a textului cărţilor respective.[517] În care dialect s-a făcut prima traducere coptică, este greu de precizat. Probabil că se va fi făcut în cel **Bohairic**, vorbit în Egiptul de Jos, unde pătrunde mai întâi creştinimul şi unde se va fi simţit, evident, lipsa unei traduceri a Sfintei Scripturi în limba coptică.

[515] **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.475. De aceeaşi părere este şi prof. **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.874.

[516] Cf. **Athanasiu**, *Vita s.Antonii*, P.G. 26, 841.944 ss, după **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.874, nota 1.

[517] Cf. **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.875; *Studiul Vechiului Testament*, p.91.

Se pare că traducerea s-a făcut de pe textul grecesc nerecenzat, fapt cunoscut din felul traducerii. Multe cuvinte greceşti, îndeosebi particolele, câte n-au avut corespondent în limba captică, au rămas netraduse.

*1. Traducerile bohairice* - Vechimea traducerilor bohairice este controversată. Dar faptul că textul lor se aseamănă cu cel din codicii Sinaiticus (χ) şi Vaticanus (B), care provin din sec. IV, şi că variantele de text "vestice" sunt mai puţine decât în traducerile sahidice, conchidem că *traducerea lor se va fi făcut cândva către sfârşitul sec. III şi începutul sec. IV.*[518]

*2. Traducerile sahidice* - provin probabil din sec. III, dar cel mai vechi manuscris păstrat provine din sec. IV. Textul manuscrisului concordă foarte bine cu textul Papirusului P75 şi cu textul codicelui Vaticanus (B). Totuşi manuscrisul conţine multe variante de text "vestic", în special textul Evangheliilor şi al Faptelor Apostolilor.[519]

Toate traducerile coptice sunt de o importanţă considerabilă pentru cunoaşterea textului Sfintei Scripturi încă înainte de epoca lui Origen. Textul lor este foarte asemănător cu textul traducerii vechi latine.

[518] Amănunte legate de vechimea traducerilor bohairice, a se vedea **W.G. Kümmel,** *op.cit.*, p.475; **J.L. Koole**, *Studien zum koptischen Bibeltext*, BhZNW, 17, 1936; **R. Kasser**, *Les dialectes coptes et les versions coptes bibliques,* Bb, 46, 1965, p.287 urm.; **P. Weigandt**, *Zur Geschichte der kopt. Bibelübersetzungen*, Bb, 50, 1969, p.80 urm.

[519] Cf. **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.475. Din literatura de specialitate care s-a ocupat de problema traducerilor sahidice, amintim: **H. Thompson**, *The Coptic Version of the Acts of the Apostles and the Pauline Epistles in the Sahidic Dialect*, 1952; **R. Kasser**, *Papyrus Bodmer XIX*, Epitre aux Romains 1,1-2,3 en sahidique, 1962. O bună ediţie critică, în 3 volume, făcută în baza tuturor manuscriselor coptice cunoscute, cu bogat aparat critic a publicat **G. Horner**, in Oxford, la anul 1911.



**- Alte traduceri**

Dintre alte traduceri vechi care provin din trecutul îndepărtat al istorici textului biblic aproape nici una nu s-a făcut după textul vechi grecesc, de aceea nici nu constituie mărturii directe pentru vechimea şi autenticitatea textului cărţilor Noului Testament. Excepţie face totuşi numai traducerea gotică, aparţinătoare sec. IV.

Pentru celelalte traduceri secundare în arabă, etiopiană ş.a., textul traducerilor armene şi georgiene s-a arătat a fi un text critic de bază. Şi aceasta pentru că traducerea armeană, aşa cum reiese din citate, a avut la bază textul vechi sirian a lui Taţian, cu care se pare că ne înrudeşte ca limbă, iar textul georgian păstrat în manuscris l-a avut la bază pe cel armean.

Totuşi, cât privesc anumite amănunte referitoare la manuscrisele amintite, specialiştii nu au încă o unitate de vederi. A fost, spre exemplu, cea mai veche traducere armeană a Evangheliilor un Diatessaron sau un Tetraevanghelium?[520] Este o întrebare la care nu s-a dat încă un răspuns.

Aşadar, pentru analiza textului sirian şi al celui grecesc, care a stat la baza acestuia, traducerile armene şi georgine au un rol important.[521]

Având în vedere toate aceste constatări, o succintă prezentare a acestor traduceri, se impune, totuşi.

*- Traducerea gotică*

După încreştinarea goţilor, episcopul şi încreştinătorul acestui popor, **Ulfila** (310-380) s-a îngrijit să dea poporului gotic o **Liturghie** şi traducerea Sfintei Scripturi. În acest scop, Ulfila a întocmit mai întâi un alfabet gotic din litere greceşti şi vechile rune gotice.

[520] **S. Lyonnet**, *Les origines de la version armenienne et le Diatessaron,* BeI 13, 1950.

[521] **J. Molitor**, *Die Bedeutung der altgeorgischen Bibel für die neutestamentliche Textkritik,* BZ, NF 4, 1960, p.39 urm.

Traducerea lui Ulfila s-a făcut după textul grecesc recenzat şi a cuprins întreaga Sfântă Scriptură, cu excepţia cărţilor Regilor din Vechiul Testament. Nu se ştie dacă Ulfila a făcut traducerea Sfintei Scripturi înainte sau după trecerea sa la arianism.[522] Traducerea gotică a Bibliei a fost cunoscută Sf.Ioan Gură de Aur, care se îngrijea ca ea să fie citită în Biserica "Sf.Paul", din Constantinopol, care aparţinea goţilor.[523] Traducerea lui Ulfila a fost în uz la poporul gotic până prin sec. IX, când se pierde urma ei, dispărând odată cu ea şi limba gotică.

O bună parte din această traducere este cuprinsă în "**Codicele Argenteus**"[524], descoperit în sec. XVII şi care conţine cea mai mare parte a Evangheliilor. Din analiza acestor fragmente păstrate, specialiştii au ajuns la concluzia că traducerea s-a făcut după Septuaginta, recenzia lui Lucian, fiind destul de fidelă.

Aşadar, traducerea Sfintei Scripturi în limba gotică realizându-se în sec. IV şi având la bază textul grecesc, are un rol important pentru critica textuală.

*- Traducerea armeană*

În timpul imediat de după încreştinarea armenilor[525], în Biserică, la serviciul divin, se folosea limba siriană. Cea dintâi

[522] *Studiul Vechiului Testament*, p.92; **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.879; **L.G. Munteanu**, *op.cit.*, p.237.

[523] *Ibidem*.

[524] "Codicele Argenteus" a fost scris cu litere de aur şi de argint pe pergament purpuriu, în jurul anului 500, în Italia, pentru curtea regală gotică. Iniţial avea 330 de foi şi cuprindea toate evangheliile. Astăzi numără numai 187 de foi şi cuprinde numai zece capitole din Evanghelia după Matei, 13 din Ioan, 17 din Luca şi 13 din Evanghelia după Marcu. În prezent codicele se află în posesia bibliotecii Universităţii din Upsala. (Vezi **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.880), **L.G. Munteanu**, *op.cit.*, p.237).

[525] După o veche tradiţie creştinismul la armeni ar fi de origine apostolică, Tadeu, unul din ucenicii Mântuitorului, după ce a vindecat pe Abgar, regele Edesei, ar fi venit în Armenia unde l-ar fi botezat pe regele armean. Dar din epistola lui



traducere a Sfintei Scripturi în limba armeană o face patriarhul **Isaac** (anu Sahac 390-440), cu ajutorul lui **Mesrob**, cu care, mai întâi, stabilesc un alfabet propriu armean (cu 36 litere), apoi încep a traduce atât Liturghia, cât şi Sfânta Scriptură, din codicii sirieni, după **Pesitta**, ei neavând nici codici greceşti, nici cunoscători ai limbii greceşti.

Traducerile armene după text grecesc, încep după Sinodul din Efes (431), când patriarhul Isaac, participant la Sinod, primeşte un exemplar al textului grecesc după care împreună cu Mesrob purced la o traducere armeană a Sfintei Scripturi din greceşte. În acest scop sunt trimişi în Alexandria doi ucenici de ai lui Mesrob, **Josef** şi **Eţnac**, pentru a învăţa limba greacă, astfel că la întoarcere, toţi într-un efort comun, ajutaţi şi de istoriograful **Moise din Horone**, traduc Sfânta Scriptură în limba armeană după textul grecesc hexaplar.[526] Traducerea redă textul grecesc cu mare fidelitate, într-o limbă armeană clasică, elegantă.

Textul traducerii armene este tipărit pentru prima oară de episcopul **Oscam Vartobied**, în Germania, în anul 1666. Ediţia a fost retipărită apoi în repetate rânduri (1668; 1698, Constantinopol 1703, Veneţia 1710, Petersburg 1810 etc.). O ediţie critică a Bibliei armene publică mai întâi Joh. Zahrab, în Veneţia, la anul 1789, dar numai textul Noului Testament, urmând ca Biblia întreagă să apară în ediţie critică în anul 1805, la Veneţia, urmată apoi de o nouă ediţie, într-o traducere neoarmeană, realizată la Paris în 1825.[527]

Dionisie din Alexandria, către Armeni, despre care aminteşte Fer.Ieronim, (De viris illustribus P.L.69,23, 718), reiese, că sămânţa evanghelică s-ar fi răspândit în Armenia, abia pe la mijlocul sec.III. (Cf. **V.Gheorghiu**, *op.cit.*, p.881).

[526] Cercetări mai noi conchid că originalul după care s-a făcut traducerea, nu ar aprţine nici uneia din recenziile cunoscute ale textului hexaplar, traducerea făcându-se probabil după codici de provenienţe diferite (Constantinopol, Alexandria, Efes). (Cf. *Studiul...*, p.91).

[527] Cf. **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.883; **L.G. Munteanu**, *op.cit.*, p.237.

Valoarea critică a traducerii armene pentru critica textuală constă în aceea că este o traducere fidelă, literală, iar textul ei păstrează, în codicii mai vechi, şi semnele critice ale lui Origen.

*- Traducerea georgiană sau gruzină*

Poporul georgian, de la poalele munţilor Caucaz, a primit creştinismul de la armenii vecini, în sec. IV, în timpul lui Constantin cel Mare. Se pare că de la armeni au primit şi alfabetul, Liturghia, de pe originalul armean, traducându-şi probabil apoi şi Scriptura. Când s-a realizat această traducere nu se poate preciza cu exactitate, unii cercetători opinând pentru sec. VI, alţii pentru sec. VIII. La fel, nu se cunoaşte exact, dacă traducerea georgiană s-a făcut după textul armean sau după text grecesc.[528] În general, limba georgiană a fost şi este puţin studiată, de aceea nici traducerea georgiană nu a fost îndeajuns studiată critic.

Traducerea georgiană s-a publicat pentru prima oară la Tibili, în anul 1709, apoi la Moscova 1723, 1743, Petersburg 1816, 1818 etc. În prefaţa ediţiei din 1743 se arată că textul a fost corectat în multe locuri după textul Bibliilor ruseşti.[529]

Până nu se va realiza o revizuire critică a traducerii georgiene, ea nu intră în calcul la revizuirea textului grecesc.

Cât priveşte o altă traducere, şi anume cea **etiopiană**, şi ea destul de veche, aparţinând perioadei **dintre sec. IV-V**, făcută probabil după **textul Septuagintei**, recenzia alexandrină[530], ea este de mică importanţă pentru critica textuală a Septuagintei, deoarece textul traducerii nu s-a păstrat în forma sa cea mai veche, ci într-o formă de dată mai târzie, cu multe revizuiri şi schimbări, iar codicii manuscrişi,

[528] *Ibidem*. Există însă şi păreri care ar pleda pentru o traducere georgiană făcută în sec.V sau VI, după text grecesc. (Cf. *Studiul...*, p.92).

[529] Cf. **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.883.

[530] *Ibidem*, p.877; *Studiul...*, p.93.



în care s-a păstrat textul, sunt de dată recentă[531], prezentând mari variaţii de text.

*c) Citatele Sfinţilor Părinţi şi scriitorii bisericeşti ai primelor veacuri creştine*

Pentru stabilirea integrităţii dogmatice, dar şi critice sau verbale a textului biblic, consultarea operelor Sfinţilor Părinţi şi scriitori bisericeşti ai primelor veacuri creştine, constituie un mijloc de documentare dintre cele mai eficiente.

Citatele biblice din operele Sfinţilor Părinţi şi scriitorii bisericeşti sunt importante pentru critica textuală biblică din trei puncte de vedere:

1) redau un text al Noului Testament dintr-o perioadă din care nu există mărturii directe ale unei tradiţii manuscriptice, decât foarte izolate şi sporadice.

2) pot fi toate localizate geografic, ceea ce înlesneşte determinarea clară a grupelor de texte locale, a apariţiei şi dezvoltării lor, spre deosebire de textul manuscriselor care exprimă deja o etapă conturată a evoluţiei textului specifică momentului apariţiei lor. Mulţi dintre Sfinţii Părinţi au scris în perioade de timp anterioare manuscriselor în care s-a păstrat textul sfânt, fiind sigur mai aproape de textul originar.

3) analiza critică a citatelor Sfinţilor Părinţi şi scriitori bisericeşti dau o imagine clară şi asupra unor curente care au influenţat odinioară evoluţia dezvoltării textului.[532]

Evaluarea acestor citate este totuşi dificil de realizat, pe de o parte, datorită faptului că cea mai mare parte a lor, prezente în

[531] Cel mai vechi codice care păstrează textul traducerii etiopiene aparţine sec. al XIII-lea.

[532] Vezi amănunte **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.476.

manuscrisele operelor Sfinților Părinți, au suferit unele modificări prin recitarea lor în timp, de unde nevoia unei ediții critice a operelor Sfinților Părinți, iar pe de altă parte, datorită faptului că foarte mulți nu citează textual, ci de cele mai multe ori liber, din memorie, ceea ce a concurat lesne la ivirea de variante textuale. La toate aceste constatări se adaugă apoi și faptul că multe din citatele lor au fost apoi acomodate, corectate în textul biblic de copiștii lucrărilor lor. În plus, scriitorii bisericești nu citează întotdeauna precis, cu indicarea clară a locului din cărțile sfinte.

Cu toate acestea, firește că aceste împrejurări și constatări nu scad cu nimic din valoarea documentară a acestor citate în scopul dovedirii integrității esențiale a textului biblic. Citatele lor nu sunt neglijate nici chiar de critica verbală a textului, iar o nouă ediție critică a operelor scriitorilor bisericești va ridica și mai mult valoarea critică a citatelor din Sfânta Scriptură.[533]

Cercetarea și analiza citatelor biblice din operele Sfinților Părinți constituie, așadar, un ajutor prețios și pentru gruparea valorică a mărturiilor textuale biblice. În acest sens, teologul **M.E. Boismard** a încercat să arate, într-un studiu documentat[534], că din textul Sfinților Părinți, de dinainte de apariția marilor manuscrise din sec. IV, se poate reconstitui o formă critică a textului, care s-a pierdut în manuscrisele grecești ulterioare, astfel că, concluzionează autorul: "*un text cât mai aproape de cel autentic nu se poate câștiga, decât din citatele Sfinților Părinți.*"[535]

[533] *Studiul...*, p.95.

[534] **M.E. Boismard**, *Critique textuelle et citations patristiques*, RB, 57, 1950, p.388 urm.

[535] "*... aus dem Text der Väter vor der Zeit der großen Handschriften der 4.Jh. Textform rekonstruieren lasse, die in den griech. Handschriften verloren gegangen sei, so daß der Urtext nur noch aus den Väterzitaten zu gewinnen sei.*" (**M.E. Boismard**, *Critique textuelle...*, p.398).



Dintre edițiile critice ale literaturii patristice, care, luate în întregul lor, nu sunt totuși complete, amintim:

- "**Die grieschischen christlichen Schrifsteller der ersten drei Jahrhunderte**", editată de Academia din Berlin în 1897, completată fiind ulterior și cu autori și opere din sec. IV-VI.
- "**Corpus ecclesiasticorum Latinorum**", editată de Academia din Viena în anul 1866.
- "**Corpus scriptorum christianorum orientalium**", 1903.
- "**Patrologia orientalis**" 1903.
- "**Corpus christianorum**", Seria Latină 1954.
- "**Sources Chrétiennes**", seria greacă și latină 1941.[536]

Cea mai răspândită ediție a literaturii patristice, nici ea însă completă, este **ediția Migne**. În această ediție autorii greci sunt publicați de la Părinții Apostolici până la Fotie în 104 volume, iar de la Fotie până la Vissarion (1453) în 58 volume, iar autorii latini de la Tertullian (+ 240) până la Papa Inocențiu al III-lea, în 217 volume; întreaga colecție numărând, așadar, 364 de volume.[537]

Nefiind nici această ediție completă, s-a simțit mult lipsa unei ediții critice moderne pentru opere patristice. Astfel, de curând, o corporație de specialiști din Berlin și Viena lucrează în colaborare la o nouă ediție patristică. Lucrările corporației din Berlin apărute până acum se citează cu inițialele C.B. (Corpus Berolinese), iar a celei din Viena C.V. (Corpus Vindobonense).

### *d) Ediții critice ale Noului Testament grecesc*

De la descoperirea tiparului în sec. XV, critica textului biblic a cunoscut remarcabile progrese și aceasta pentru că strădunța Bisericii din totdeauna a fost aceea de a avea un text sfânt cât mai fidel și mai aproape de cel originar.

[536] Cf. **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.478. O înșiruire a unor ediții critice, dar mai vechi, luate și pe autori în parte, vezi **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.855-856.

[537] Cf. *Studiul Vechiului...*, p.95.

Imediat după descoperirea tiparului s-au editat numai Biblii latine.[538] Aşa apare **în 1456, la Mainz, "Biblia cea cu 42 de şire"** ("Die 42 zeilige Bibel"), o lucrare a lui Gutenberg. Acesteia îi urmează Biblia latină a lui **Fust-Schäffer**, din anul 1462. Abia la începutul sec. al XVI-lea apar primele ediţii ale Noului Testament în limba greacă, şi anume într-o dublă **"ediţie princeps"**.

**1. Biblia poliglotă din Alcala (Complutensis)** numită aşa după oraşul Complutum = Alcala, din Spania. Ea apare la iniţiativa şi cu strădania cardinalului **Francis Ximenes** (1437-1517). O parte a Noului Testament apare tipărită în 1514, dar întreaga operă este terminată abia în 1517, cu patru luni înainte de moartea cardinalului. Totuşi ea apare pe piaţă abia în anul 1522, după ce primise aprobarea Papei pentru tipărire în anul 1520.[539]

Textul Bibliei complutene este împărţit în două coloane: coloana din stânga cuprinde tipărit textul grecesc, iar cea din dreapta, o traducere latină, care prezintă unele diferenţe faţă de textul grecesc.[540]

**2. Ediţia "Erasmus"**

Tipograful **Froben**, din Basel, cunoscând că va apare Biblia lui Ximenes, voind să o ia acestuia înainte, îl roagă pe Erasmus din Rotterdam (1464-1536), în anul 1515 să se îngrijească de tipărirea unei ediţii a Bibliei. Erasmus acceptă şi în anul 1516 publică textul grecesc al Noului Testament. Ediţia sa, apărută în grabă, după cum el însuşi mărturiseşte într-o scrisoare din 1516: *"praecipitatum verius quam editum"*[541], n-a avut la bază decât doi codici din Basel, pe care Erasmus îi corectează după alţi doi codici, iar alte patru manuscrise le consultă doar ocazional. Pentru Apocalipsă, Erasmus a avut la dispoziţie, se pare, un singur manuscris pe care i l-a pus la dispoziţie Reuchlin şi care la Cap.22,16 se întrerupea, capitolele următoare traducându-le cu unele greşeli din Vulgata, direct în limba greacă. Textul ediţiilor următoare (1519[542], 1522, 1527, 1535) corectează, pe alocuri, textul destul de defectuos al primei ediţii. Pentru ediţia a IV-a (1527) Erasmus a utilizat şi textul Bibliei Complutene.

Fiind mai mult opera unui librar pentru scopuri comerciale, lucrată în grabă şi având la bază doar câteva manuscrise de dată mai recentă, ediţia lui Erasmus este inferioară Bibliei Complutene. Cu toate acestea, ediţiile lui Erasmus, tipărite în mii de exemplare, a exercitat mult timp, alături de Poliglota Compluteană, o înrâurire hotărâtoare asupra formei textului ediţiilor viitoare.[543]

În acest sens, ediţiile următoare având la bază cele două texte, pe care îl corectează şi îl îmbunătăţesc, se înscriu într-o aşa-zisă *a doua fază sau perioadă* din istoria criticii textuale biblice.[544]

Primele ediţii care inaugurează această nouă etapă sunt cele patru ale lui **Robert Ştefan**, prima apărută **în anul 1546**, a doua în anul 1549. A treia ediţie, care vede lumina tiparului în anul 1550, dedicată regelui Henric al II-lea, poartă supratitlul de *"Editio Regia"* şi se distinge printr-un tipar de calitate remarcabilă. Pentru această ediţie, R.Ştefan foloseşte ca text de bază ediţia ultimă a lui Erasmus

[538] Până în anul 1514 s-a tipărit în limba greacă numai părţi din Noul Testament (Milano 1481; Veneţia 1486 şi 1498, Tübingen 1514). (**W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.478).

[539] Ibidem, p.479; **Oscar Cullmann**, *Noul Testament*, Bucureşti 1993, p.22.

[540] Vezi **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.842.



[541] **P.S. Allen**, *Opus epistolarum Des.Erasmi Roterdami*, II, nr.402, după **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.479, nota 1; **Oscar Cullmann**, *op.cit.*, p.23.

[542] Textul ediţiei din 1519 a fost folosit de Luther pentru Noul Testament, fiind textul de bază al traducerii sale (*Ibidem*).

[543] Pentru contribuţia operei lui Erasmus în domeniul criticii textuale biblice, a se vedea **B. Reike**, *Erasmus und die nt. Textgeschichte*, THZ, 22, 1966, p.254 urm.

[544] **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.479.

(1535), pe care o reproduce aproape întocmai, dar fără a neglija textul Poliglotei Complutene. Textul acestei ediții este prevăzut și cu un **aparat critic** (la marginea foii) în care consemnează variantele altor 15 manuscrise pe care le-a mai consultat. Ediția a IV-a, apărută în anul 1551, la Geneva, introduce pentru prima oară împărțirea textului în capitole și versete, păstrată până azi, cuprinzând și textul Vulgatei (la stânga) și textul latin a lui Erasmus (la dreapta).[545]

Demne de remarcat sunt și edițiile textului grecesc al Noului Testament publicate de **Theodor Beza**, la Geneva între anii **1565-1604** (5 ediții). Deși a avut la bază textul edițiilor lui R.Ștefan, Th. Beza nu intervine prea mult în textul lor, folosind, în mod curios, foarte puțin, textul celor doi Codici Cantabrigiensis și Claramontanus, care se aflau în posesia sa. Pentru edițiile din urmă folosește și textul Pesittei precum și părți din vechi traduceri arabe.[546]

Edițiile **sec. al XVII-lea** se caracterizează printr-un efort de consolidare, în cea mai mare parte, reușit, a textului prelucrat și îmbunătățit din edițiile secolului anterior. În acest cadru se înscrie, ca o încercare reușită, ediția publicată de **Abraham și Bonaventura Elzevier, în anul 1624**, având la bază textul ediției "regești" a lui R.Ștefan și ultima a lui Th.Beza. În elaborarea edițiilor lui Elzevier nu s-au folosit deloc manuscrise noi, ci numai textul edițiilor principale, tipărite până atunci (Ed. a 3-a a lui R.Ștefan, a 5-a a lui Erasmus, Poliglota Compluteană).

Textul edițiilor lui Elzevier, numit chiar de autori, în Prefața ediției a II-a din 1633[547], "*textus receptus*", s-a bucurat, mai ales în Protestantism, de o mare autoritate, fiind considerat, mult timp, ca

[545] *Ibidem*; **L.G. Munteanu**, *op.cit.*, p.243; **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.844.

[546] **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.479.

[547] Iată propoziția din Prefața ediției a II-a din 1633 prin care se anunța textul ediției, ca fiind "textus receptus": "*textum ergo habes nunc ab omnibus* ***receptum****, în quo nihil immutatum aut corruptum damus*" (după **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.480).



fiind inspirat până în cele mai mici detalii.[548] Textul a fost, în repetate rânduri, retipărit de The British and Foreign Bible Society.

Edițiile poliglote care au urmat, **"Poliglota din Antwerpen"**, apărută pe cheltuiala regelui Filip al II-lea, sub îngrijirea teologului spaniol Arias Montanus, în anul 1571; **"Poliglota din Paris"**, apărută între anii 1629-1645 și **"Poliglota din Londra"**, publicată de Brian Walton, în anul 1657, nu mai au la bază texte ale unor manuscrise noi, ci reproduc, în fond, textul Poliglotei Complutene, folosind numai cu totul izolat variante din edițiile lui Erasmus și R.Ștefan.[549]

Poliglota din Londra publică pentru prima dată, în notiție subliniare (sub textul grecesc), variantele Codicilor Alexandrin, Cantabrigiensis și Claramontanus, precum și al unor minusculi. Aparatul critic al ediției respective nu face altceva, decât să arate cât de departe stă "textus receptus", de textul codicilor vechi care au fost consultați. În acest sens, Poliglota din Londra, inaugurează o epocă nouă în istoria criticii textuale biblice a cărei notă caracteristică este lupta împotriva "textului recept".

În această ordine de idei, **edițiile critice ale sec. al XVIII-lea** intervin în textul recept (este adevărat, cu destul de multă reținere, fapt care nu va mai putea fi sesizat un secol mai târziu) și sunt prevăzute, în plus, cu aparate critice minuțios întocmite, conținând principii ale unei critici textuale științifice, venite ca rezultat al unei munci asiduue de analiză a manuscriselor, traducerilor, citatelor Sfinților Părinți, precum și a unei cercetări crescânde în domeniul istoriei textului biblic.

Cu aparat critic au lucrat, începând cu sec. al XVIII-lea, teologi și editori precum **John Mill**, care editează Noul Testament grecesc la Oxford, în anul 1707; **J.A.Bengel**, care în ediția critică publicată la

[548] *Ibidem*, p.480.

[549] Amănunte despre caracteristicile fiecăreia a se vedea **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.845-846; **L.G. Munteanu**, *op.cit.*, p.244.

Tübingen, în anul 1734, numeşte în aparatul critic, variantele de text care sunt preferate textului recept; **J.J.Wettstein**, de la care a rămas până astăzi însemnarea manuscriselor majuscule şi minuscule[550], a desemnat în text locurile care trebuie să fie corectate şi îmbunătăţite; **Johann Jacob Griesbach** (+1812), care pe baza unor principii metodice, este cel dintâi, care, în mod prudent, este adevărat, schimbă "*textul recept*" însuşi, în multe locuri.[551] Prima ediţie a textului Noului Testament a lui J.Griesbach apare la Halle în anul 1774-1775 şi este urmată de ediţia a doua în anul 1796 (I volum) şi 1806 (II volum).[552]

"Textus receptus" este abandonat aproape în întregime începând cu **sec. al XIX**, care marchează de altfel o **nouă etapă în istoria criticii textului sfânt**. Pionierul acestei noi epoci este **prof. Karl Lachmann** (+1851), care pe baza celor mai vechi manuscrise greceşti, a traducerilor latine şi a citatelor din Sfinţii Părinţi, încearcă să restabilească textul biblic în forma cea mai veche specifică sfârşitului de sec. III sau începutul sec. IV, respingând, în această muncă, definitiv "textul recept".[553]

Ediţia sa, epocală la apariţia ei, este tipărită la Berlin, în anul 1842, fiind retipărită de opt ori până în anul 1850.

[550] Cf. **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.480.

[551] *Ibidem*. După ce compară o mulţime de manuscrise cu citate scripturistice ale Sfinţilor Părinţi şi cu traduceri mai vechi (armeană, siriacă), J.Griesbach constată, că există trei familii mari de codici biblici şi trei recenzii diferite ale textului: **1. recenzia occidentală** - reprezentată prin codicii Cloramontanus şi Contabrigiensis (D=05 şi 06) şi prin traducerea latină Itala; **2. recenzia alexandrină** - reprezentată prin Origen este născută din cea occidentală şi se caracterizează prin faptul că corectează erorile gramaticale şi stilistice ale acesteia; **3. recenzia bizantină** - un amestec dintre primele două. (Cf. **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.848 şi **L.G. Munteanu**, *op.cit.*, p.244).

[552] **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.480; **L.G. Munteanu**, *op.cit.*, p.244-245.

[553] **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.480.



În elaborarea ediţiei sale, Lachmann s-a condus după următorul principiu: Dacă ambele categorii de texte, orientale şi occidentale[554] consună, hotărârea este dată; dacă textul lor nu concordă, atunci au prioritate codicii A.B.C. În cazul în care între textele orientale ar exista dezacord, prioritate au atunci textele occidentale. Dacă însă se constată dezacorduri în ambele categorii de texte, neputându-se da o soluţie satisfăcătoare, atunci o variantă se pune în text, iar alta la margine.[555]

Străduaniile şi rezultatele obţinute de Lachmann în domeniul criticii textuale au fost continuate de **Constantin V.Tischendorf** (+1874).

Acesta îl depăşeşte chiar pe Lachmann, întrucât nu se mulţumeşte numai cu munca de cercetare a textului folosit în Biserica creştină veche, în sec. IV, ci purcede la reconstituirea şi îndreptarea lui completă.

C.Tischendorf a avut şi şansa, nu numai de a cerceta, în timpul călătoriilor sale ştiinţifice întreprinse în Occident şi Orient, documente greceşti şi latine foarte vechi, ci chiar de a descoperi codici noi, precum codicele Sinaiticus (ℵ = 01), ori de a colecţiona şi publica alţi codici vechi (Ephraemi rescriptus, Laudiensis, Parisiensis ş.a.). Precădere în text dădea însă Codicelui ℵ şi B, traducerilor celor mai vechi, citatelor Sfinţilor Părinţi din sec. II, III şi IV.[556]

Printr-o muncă critică, ordonată Tischendorf editează între anii 1841-1872, opt ediţii diferite ale textului Noului Testament grecesc. Ediţiile critice ale lui C.Tischendorf, chiar dacă au avut şi unele

[554] **Lachmann** deosebeşte numai două grupe de texte: **grupa orientală** - reprezentată de codicii A(02) B(03) c(04) şi Origen; şi **grupa occidentală** - din care fac parte codicii D(05 şi 06), traducerea Itala şi Părinţii Tertullian, Ciprian, Hilariu etc. şi traducerea Vulgata. (Cf. **L.G. Munteanu**, *op.cit.*, p.245-246).

[555] *Ibidem*, p.246.

[556] **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.480; **O. Cullmann**, *op.cit.*, p.23.

scăderi[557], ilustrează întreaga evoluție a criticii textului Noului Testament, până a se ajunge la stadiul de a se fi putut, în mare măsură, restabili starea textului din sec. IV. Aparatul critic care a însoțit edițiile sale, neegalat până astăzi, face din opera sa un ajutor și un instrument de lucru indispensabil pentru critica textuală contemporană.[558]

Paralel cu C.Tischendorf lucrează în Anglia, dar independent el, însă după principiile critice ale lui Lachmann, **Samuel Prideaux Tregelles** (+1875), care publică o ediție critică nouă a textului grecesc al Noului Testament, între anii 1857-1879, la Londra. Prin faptul de a fi consultat un număr mai mare de texte vechi decât Lachmann, ediția sa se deosebește de a acestuia, iar de cea a lui Tischendorf (I ediție), prin aceea de a fi consultat și întrebuințat mai exact traducerile vechi și citatele Sfinților Părinți.[559]

Prima mare redactare a textului grecesc al Noului Testament, alcătuită după principii metodice foarte riguroase, rezultatul unei munci de cercetare de aproape 30 de ani, a fost ediția critică a profesorilor din Cambridge, **B.P. Westcott** (+1901) și **J.A.Hort** (+1892), publicată în anii 1881-1882, în două volume. Primul volum cuprinde textul propriu-zis, iar volumul doi, cuprinde numai principiile de critică textuală, precum și câteva reflecții pe marginea

[557] Spre exemplu, ediția a IV-a apărută în anul 1849, la Leipzig, părăsește liniile directoare ale lui Lachmann, după care a lucrat până atunci, și apropie textul ediției foarte mult de "textus receptus" (Cf.**V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.851 și **L.G. Munteanu**, *op.cit.*, p.246).

[558] *"... der beispielos reiche Kritische Apparat macht das Werk bis heute zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel für jegliche textkritische Arbeit."* (Cf. **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.481).

[559] *Ibidem*; **L.G. Munteanu**, *op.cit.*, p.247.



unor locuri mai importante din textul Noului Testament, care ridică probleme din punct de vedere al criticii de text.[560]

Pentru ediția respectivă Codicele B constituie reprezentantul "textului neutral"[561] și este hotărâtor în restabilirea textului originar.[562]

Ultima mare ediție critică a textului Noului Testament, provine de la învățatul **Hermann Freiherr von Soden** (+1914). El inițiază un drum nou în încercarea criticii textuale de a restabili textul grec al Noului Testament, cât mai aproape posibil de cel originar și anume, nu numai prin consultarea codicilor vechi, ci în primul rând, prin a avea la bază textul codicilor mai noi, care reflectă variante desprinse din textul vechi.

Rezultatele cercetătorilor sale le-a publicat în scrierea de proporții: ***"Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt aufgrund ihrer Textgeschichte"***, apărută între anii 1911-1913[563].

[560] **B.F. Westcott** and **F.J.A. Hort**, *The New Testament in the Original Greek* (Text cu notițe marginale și aparat critic la locuri speciale (1881) vol.I și vol.II. Principii de critică textuală - 1882.

[561] **Westcott și Hort**, mergând pe linia lui Bengel și Griesbach, delimitează, spre deosebire de aceștia, trei grupe de texte:

**1 - textul alexandrin**, care s-a format pe la sfârșitul sec.II, care însă nu s-a păstrat, dar se regăsește în operele lui Origen, Ciril al Alexandriei, în traducerile coptice și în codici precum: ℵ, C, L, E, X, Z etc.

**2 - textul occidental**, având ca reprezentanți, codicii D(05 și 06), traducerea veche siriacă și cea veche latină, precum și operele Părinților Iustin, Irineu, Hippolit, Methodiu ș.a.

**3 - textul neutral**, rămas mai nealterat și reprezentat prin codicii B(03) și (01). (Vezi amănunte **Oscar Cullmann**, *Noul Testament*, Buc.1993, p.19-20; **V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.852; **L.G. Munteanu**, *op.cit.*, p.247 și **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.485-486.

[562] **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.481.

[563] Primul volum publicat în 1911 cuprinde dovezile textului Noului Testament, forma în care s-a păstrat și istoria textului vechi, iar volumul II, apărut în 1913, cuprinde

Ediția lui Soden a dezamăgit, în cele din urmă, pe mulți specialiști și aceasta în primul rând prin faptul de a nu fi dat atenția cuvenită citatelor din Sfinții Părinți, foarte importante pentru reconstituirea textului originar.[564]

Ediția critică, a cărui text este astăzi folosit și acceptat de critica textuală, este "**ediția Nestle-Aland**". **Dr. Eberhard Nestle** publică o primă ediție la Stuttgart, în anul 1898, urmată foarte curând de alte ediții. Practic **ediția E.Nestle**[565] nu oferă un text nou, ci un "**text sinteză**" rezultat din edițiile Tischendorf, Westcott-Hort și B.Weiss, însoțit de un aparat critic întocmit după cele mai riguroase norme de critică textuală.[566]

În anul 1904, ediția "Nestle" este adoptată de "Societatea biblică Britanică" (British and Foreign Bible Society) și tipărită ca "**text recept**".

La ediția a 22-a tipărită în anul 1956 a colaborat și **Kurt Aland**, autor al unor lucrări de valoroasă critică și istorie a textului originar al Noului Testament. Un an mai târziu, când apărea Ediția a 23-a (1957) Erwin Nestle, fiul lui Eberhard Nestle, lasă conducerea lucrării în grija lui Kurt Aland, care a asigurat ulterior și apariția ediției a 25-a din anul 1963, în editura "United Bible Societies".[567] În cadrul aceleiași edituri, rezultată din fuzionarea Societăților Biblice americană,

textul însoțit de aparatul critic și completări. Textul propriu-zis este publicat într-o ediție specială apărută la Göttingen, în anul 1913, intitulată: "*Griechisches Neues Testament, Text mit Apparat*". (*Ibidem*, nota 8).

[564] **H. Soden** deosebește trei forme de text: **1) - textul alexandrin**, alcătuit în Alexandria de Hesychius, în jurul anului 300; **2) - textul din Cezareea**, al lui Pamfil, din anul 300 și **3) textul din Antiohia**, a lui Lucian elaborat, la fel, în jurul anului 300. Din aceste trei forme de texte, crede el, trebuie reconstituit textul originar. (Cf.**V. Gheorghiu**, *op.cit.*, p.853; **L.G. Munteanu**, *op.cit.*, p.247).

[565] *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico curavit*, Stuttgart 1898.

[566] **W.G. Kümmel**, *op.cit.*, p.483.

[567] *Ibidem*.



engleză, scoțiană, olandeză și germană, a apărut la Londra, în anul 1966 "**The Greek New Testament**", îngrijit de cunoscuții specialiști Kurt Aland, Bruce M.Metzger, Matthew Black, Carlo M.Martini și Allen Wikgren[568], text care nu se îndepărtează prea mult de Ediția "Nestle" și care până azi se arată de neînlocuit.

La a II-a ediție a acestei prețioase lucrări din anul 1968, apare asociat, în spirit de colaborare ecumenistă și teologul romano-catolic Carlo M.Martini, de la Institutul Pontifical din Roma.

Astfel, prin eforturile depuse de învățații secolului trecut, în general, și ai celui prezent, în special, critica textuală a ajuns să ofere, prin direcții de cercetare, inaugurate și valorificate ingenios, ca spre exemplu, gruparea codicilor în familii după importanța textului, validarea importanței traducerilor vechi și a citatelor din operele Sfinților Părinți, elaborarea unor aparate critice întocmite după cele mai riguroase norme cerute de critica textului, un text biblic grecesc critic cu o formă și sens cât cât mai aproape de cel originar.

[568] Amănunte în legătură cu ediția citată a se vedea **R.P. Markham** și **E.A. Nida**, *An Introduction to the Bible Societies*, Greek N.T., 1966.

### 3. Tipărituri şi ediţii critice româneşti ale Noului Testament

Locul şi rolul Sfintei Scripturi în viaţa Bisericii, în general, şi a creştinului, în particular, ca text sfânt, inspirat de Dumnezeu, presupune în mod evident şi necesar şi "tălmăcirea" acestuia în limba maternă a celor care îl ascultă şi-şi potrivesc viaţa după preceptele lui divine.

De altfel, însăşi voinţa dumnezeiască este ca fiecare popor încreştinat să aibă posibilitatea să audă, să citească şi să propovăduiască cuvântul sfânt, care exprimă mesajul, voinţa şi vorbirea lui Dumnezeu către lume (Evr.1,1), în propria sa limbă.

În acest sens, temei sfânt pentru traducerea cuvântului lui Dumnezeu în limba fiecărui popor este îndeosebi dumnezeiasca poruncă dată de Mântuitorul nostru Iisus Hristos Sfinţilor Săi Apostoli, în preajma Înălţării la cer, când le trasează mandatul propovăduirii Evangheliei împărăţiei la neamuri:"*Mergeţi în toată lumea şi propovăduiţi Evanghelia la toată făptura*". (κηρύξατε το εὐαγγέλιον πάση τῆ κτίσει – Mc.16,15 ) Faptul că Apostolii "pornind, **au propovăduit pretutindeni**..." (ἐξελθόντες ἐκήρυξαν παντάχου - Mc.16,20), arată clar că ei îndeplinesc mandatul divin, străduindu-se să ducă, în întreaga lume veche, mesajul Evangheliei şi să-l facă cunoscut în limbile pe care le vorbeau şi înţelegeau cei cărora li se propovăduia. Faptul devine evident la prima Cincizecime creştină, când Apostolii, plini de Duhul Sfânt, propovăduiau în limbile popoarelor de faţă, fapt consemnat de Sf.Luca în Faptele Apostolilor 2,6-8: "... *mulţimea s-a tulburat, căci fiecare îi auzea pe ei vorbind în limba sa... şi se minunau zicând: iată, nu sunt aceştia care vorbesc toţi Galileeni. Şi cum auzim noi fiecare limba noastră, în care ne-am născut?*"



În această ordine de idei, prima Cincizecime creştină este "*minunată pecetluire a dreptului la existenţă al limbilor şi prin ele al naţiunilor de pe pământ*"[569].

Astfel, greşită a fost opinia celor care susţineau cândva că Evanghelia se cuvine a fi propovăduită numai în vreuna din limbile socotite - unilateral şi nejustificat - "sfinte" (ebraica, greaca şi eventual latina). "*Sfântă" este limba oricărui popor, când în ea se preamăreşte Dumnezeu, aşa cum vrednic de cinste este înaintea Domnului, tot cuvântul care cântărit fiind cu negreşalnica cumpănă a Evangheliei, se va vădi a fi fost un "deşert*".[570]

Din această perspectivă, lucrarea binecuvântată începută la prima Cincizecime creştină, se cuvenea a fi dezvoltată şi desăvârşită până la sfârşitul veacurilor, în orice limbă omenească, limbile popoarelor sfinţindu-se prin însăşi aşezarea lor "*în slujba Cerului pogorât pe pământ*" [571].

Interesul şi grija pentru traducerea textului sfânt în limba vorbită de toţi românii n-a lipsit nici poporului nostru, care vreme îndelungată l-a citit şi ascultat în grai latinesc, grecesc sau slavonesc. De aceea de mai bine de cinci veacuri, are şi poporul român Sfânta Scriptură întreagă (sau părţi din ea) "întoarsă" pe grai românesc. Mărturii despre acest fapt stau primele texte scrise în limba română care datează din sec. al XV-lea sau de la începutul sec. al XVI-lea, iar cele dintâi manuscrise care cuprind texte biblice, în traducere românească, provin din nordul Transilvaniei şi au apărut pe la sfârşitul

---

[569] Astfel se exprima episcopul academician **Nicolae Colan**, în discursul de recepţie solemnă la Academia română, din 28 mai 1945, intitulat: "Biserica neamului şi unitatea limbii româneşti", Bucureşti 1945, p.13.

[570] Cf. **Pr. prof. dr. Grigorie T.Marcu**, *Noul Testament de la Bălgrad în contextul istoric-literar al Bibliei româneşti - 325 de ani de la tipărirea lui*, în rev."M.A.", nr.1-3, 1974, p.85.

[571] *Ibidem.*

sec. al XV-lea sau prima jumătate a sec. al XVI-lea. Originalele acestor prime traduceri fuseseră însă scrise cu mult timp înainte, obârşia lor pierzându-se în ceaţa vremii. Traducerile ajunse până la noi sunt copii făcute mai târziu de caligrafi ale căror nume nu ne sunt cunoscute.[572] Prin urmare putem să credem şi să afirmăm că ele cuprind o limbă şi o teologie cu mult mai veche decât data apariţiei lor, o limbă şi o teologie care circulau de multă vreme, mai ales prin călugări misionari, în toate regiunile locuite de români. În această privinţă, se poate concluziona că traducerile biblice, ca de altfel şi cele ale cărţilor de cult, ori de învăţătură creştină, au apărut pe un fond cultural pregătit cu anticipaţie, de aceea, în momentul în care s-au putut difuza prin intermediul tiparului au fost bine primite pretutindeni.

Între **primele traduceri** ale textului Sfintei Scripturi în limba română, descoperite până acum în manuscrise, enumerăm:

- **Codicele Voroneţean** - descoperit în anul 1871 la mănăstirea Voroneţ, de prof. Grigorie Creţu din Huşi: este un manuscris de format mic, lipsindu-i multe file, îndeosebi de la început şi sfârşit. Este scris pe hârtie de in, iar cele aproximativ 85 de foi, câte mai există, cuprind aproape 11 capitole (XVIII, 14-XXVIII, 31) din cartea Faptelor Apostolilor, apoi Epistola Sf.Iacob, Epistola I a Sf.Petru şi o bună parte din epistola a II-a a Sf.Petru. Codicele a fost studiat şi publicat de prof.dr.Ioan Sbiera la Cernăuţi în 1885. Originalul se păstrează azi în Biblioteca Academiei Române din Bucureşti, Limba codicelui este foarte veche, prezentând încă fenomenul rotacismului. Scrierea este cu litere cirilice, iar textul este împărţit numai în pericope (lecţiuni), fără a fi delimitat pe capitole şi versete.[573]

[572] Vezi **N. Cartojan**, *Istoria literaturii române vechi*, vol.1, Bucureşti 1940, p.47-49.

[573] Cf. **Diac. prof. Nicolae I. Nicolaescu**, *Scurt istoric al traducerii Sfintei Scripturi*, Principalele ediţii ale Bibliei în B.O.R., în rev."S.T.", nr.7-8, 1974, p.494; **L.G. Munteanu**, *op.cit.*, p.241; **Pr. prof. dr. Gr.T. Marcu**, *Sfânta Scriptură în "pom*



- **Psaltirea Şcheiană**. Manuscrisul numără 530 de pagini şi a fost scris pentru uz liturgic, de trei copişti diferiţi. Pe lângă Psaltirea propriu-zisă manuscrisul mai cuprinde şi câteva texte alese din Vechiul şi Noul Testament precum: Cântarea lui Moise, Rugăciunea Anei, mama lui Samuil, Cântarea Sfintei Fecioara Maria etc., precum şi Simbolul Atanasian. Psaltirea poartă denumirea de "Şcheiană" după numele lui D.C. Sturdza-Scheianu (din Scheii Braşovului), mare colecţionar de documente istorice şi care în 1884 a dăruit-o Academiei Române[574].

- **Psaltirea Voroneţeană**. Manuscrisul prezintă mai întâi textul slavon al Psalmilor şi apoi traducerea lor în limba română, frazele româneşti alternând cu cele slavone. Manuscrisului îi lipsesc azi primele 58 de file. A fost descoperit în anul 1882, în Mănăstirea Voroneţ, de renumitul folclorist Simion Florea Marian, astăzi găsindu-se în posesia Academiei Române. Lucrarea marchează un pas important în încercarea de scoatere a limbii slavone din cult şi înlocuirea ei cu limba română.[575]

- **Psaltirea Hurmuzachi**. Manuscrisul poartă denumirea după numele istoricului bucovinean Eudoxiu Hurmuzachi, iniţiatorul colecţiei de documente ale Academiei Române. Cât priveşte vechimea şi originea manuscrisului, părerile specialiştilor sunt împărţite. Unii cercetători sunt de părere că Psaltirea ar fi copia unui manuscris de dată mai veche; după concluzia altor specialişti, ne-am afla în posesia

*românesc"* (100 de ani de la apariţia Bibliei lui Şaguna), în rev."M.A.", nr.11-12, 1958, p.785.

[574] **Prof. N.I. Nicolaescu**, *art.cit.*, p.494. Amănunte în legătură cu Psaltirea Şcheiană, a se vedea: **I.Bianu**, *Psaltirea Şcheiană*, Bucureşti 1889; **N.Iorga**, *Istoria literaturii religioase până la 1688*, Bucureşti 1904; **Al.Piru**, *Literatura română veche*, ed.II, Bucureşti 1962.

[575] Cercetările întreprinse până astăzi n-au putut totuşi stabili dacă este vorba de o traducere făcută în sec.al XVI-lea sau este vorba de utilizarea de caligraf a unei traduceri româneşti cu mult mai vechi. (Vezi **N.I.Nicolaescu**, *art.cit.*, p.494).

autografului traducătorului din slavoneşte.[576] Se crede că manuscrisul ar proveni din Maramureş avându-se în vedere limba, scrisul şi caracteristicile hârtiei, deşi, copistul, după părerea unor specialişti şi-ar avea originea în sud-estul Transilvaniei. Atât morfologia, cât şi lexicul cuprind foarte multe cuvinte moştenite din străvechiul patrimoniu latin, numeroase provincialisme, precum şi unele cuvinte şi influenţe ale limbii slavone, din care s-a făcut traducerea. Manuscrisul datează, ca şi celelalte, amintite anterior, din sec. al XV-lea sau începutul celui de al XVI-lea, cuprinzând şi el fenomenul rotacismului.[577]

- **Evanghelierul din Londra** - manuscris vechi românesc, scris în anul 1574 în Muntenia.[578]

Aşadar, manuscrisele amintite se impun ca unele din cele mai vechi mărturii despre existenţa unor traduceri ale Sfintei Scripturi în româneşte.[579]

Dar între aceste prime traduceri ale textului sacru stau şi **cele mai vechi** şi mai importante **tipărituri** de cărţi biblice traduse în limba română şi **destinate uzului liturgic**:

[576] *Ibidem.*

[577] *Ibidem*, p.495.

[578] Cf. **L.G. Munteanu**, *op.cit.*, p.241; **V.Gheorghiu**, *op.cit.*, p.888.

[579] Cu problema originii şi timpului în care s-au realizat primele traduceri româneşti ale Sfintei Scripturi s-a ocupat, între alţii, **Pr. prof. dr. Milan P. Şesan**. Folosind o documentaţie bogată, analizând şi combătând apoi succesiv diferite teorii ale unor învăţaţi în această problemă, Pr. prof. M.P.Şesan ajunge la concluzia că primele traduceri româneşti ale Bibliei trebuie să fi fost contemporane întemeierii principatului Moldovei. În acord cu academicianul Ion Brianu, prof. M.P. Şesan localizează primele traduceri româneşti ale Sfintei Scripturi în mănăstirile moldovene din Bucovina (în special la Moldoviţa), în vremea domniei voievodului Alexandru cel Bun între anii 1402-1418 şi fiind opera unor monahi "pedepsiţi întru multă ştiinţă", ale căror nume sunt scrise în "Cartea Vieţii". (Vezi **Prof. prof. dr. Milan P.Şesan**, *Originea şi timpul primelor traduceri româneşti ale Sfintei Scripturi*, Cernăuţi 1939, p.104 şi 112).



- **Tetraevanghelul slavo-român**, tipărit de Filip Moldoveanul, la Sibiu, în jurul anului 1550, aceasta fiind prima tipăritură bilingvă din ţara noastră.[580]

- **Tetraevanghelul** - tipărit de diaconul **Coresi** şi diaconul Teodor, la Braşov în anii 1560-1561, după o traducere mai veche, după cum rezultă din introducerea lui Coresi la Catehismul din 1559: "*neşte creştini buni socotiră şi scoaseră cartea den limba sârbească pre limba rumânească*".[581]

- **Praxiul** (sau "Lucrul Apostolesc" adică Apostolul), tipărit tot de Coresi la Braşov în anul 1563, precum şi **Psaltirea** sa, tot de la Braşov din anul 1570, amândouă lucrările fiind tipărite după vechi traduceri maramureşene, din care au fost scoase, ca şi din celelalte tipărituri coresiene, caracteristicile fonetice ale graiului maramureşean, înlăturată topica limbii slavone, iar multe din provincialisme au fost înlocuite prin cuvinte de largă circulaţie între românii din cele trei ţărişoare româneşti.[582]

- **Pslatirea slavo-română**, tipărită de Coreşi la Braşov în anul 1577 şi care poartă însemnarea: "*eu diacon Coresi, dacă văzui că mai toate limbile (=neamurile) au cuvântul lui Dumnezeu în limba lor, numai noi Rumânii n'avăm... drept aceea, fraţii miei preuţilor, scrisu-v-am aceste Psaltiri... de am scos din Psaltirea sârbească pre limba rumânească să vă fie de înţelegătură*".[583]

- **Tetraevanghelul slavo-român**, tipărit de diaconul Coresi, tot la Braşov, în anul 1580, tot după o traducere mai veche.[584] Tipăriturile

[580] Cf. **Nicolae I. Nicolaescu**, *art.cit.*, p.496.

[581] *Ibidem*. **L.G. Munteanu**, *op.cit.*, p.241.

[582] *Ibidem*. Un exemplar din această traducere se găseşte păstrat la Muzeul Naţional de Antichităţi din Bucureşti.

[583] **N.I. Nicolaescu**, *art.cit.*, p.496.

[584] *Ibidem*.

biblice ale lui Coreşi dovedesc că la vremea aceea exista un text românesc al Sfintei Scripturi.

Epoca **primelor ediţii** ale Noului Testament şi ale întregii Biblii în limba română încep însă cu **Palia de la Orăştie** apărută în anul 1582, prin ostenelile lui Şerban, fiul lui Coreşi şi ale diaculul Mărian.[585] Tipărirea cuprinde numai primele două cărţi din Pentateuh - Facerea şi Ieşirea, deşi se numeşte "Palia", adică Vechiul (παλαία) Testament şi pe care traducătorii le numesc cu cuvinte slavone Bâtia şi Ishodul. Totuşi în Prefaţa traducerii se spune că s-au dat "*pe limba rumânească, cinci cărţi ale lui Moise Proorocul, patru cărţi ce se cheamă "ţrstva" (împărăteşti) şi alţi prooroci câţiva*".[586] Aceste cărţi, deşi s-au tradus, n-au mai văzut însă lumina tiparului, foarte probabil din cauza greutăţii de difuzare, românii ortodocşi fiind sfătuiţi de preoţii lor să se ferească de cărţile tipărite de eterodocşi, iar cei trecuţi la calvinism fiind pe atunci destul de puţini. Colaboratorii Paliei au fost Efrem Zakan, "Dascăl de dăscălie a Sebeşului", Ştefan Herce "propovăduitorul Evangheliei lui Hristos"; Mihail Tordaş, care se intitulează "ales episcopul Rumânilor din Ardeal"; Moise Peştişel "propovăduitorul Evangheliei în oraşul Lugoj" şi Archirie "protopopul Varmeghei Hunedoarei" [587].

Traducerea s-a făcut cum se afirmă în Prefaţă "*cu mare muncă, den limba jidovească*[588], *grecească şi sârbească pre limba rumânească*"[589], dar cercetări ulterioare au stabilit şi folosirea textului

[585] Cf. studiului amănunţit asupra Paliei de la Orăştie, de **Pr. prof. dr. Nicolae Neaga**, *Palia de la Orăştie. 1582-1982*, în "M.A.", nr.4-6, 1982, p.309-315.

[586] Cf. **N.I Nicolaescu**, *op.cit.*, p.499.

[587] Cf. **Nicolae Neaga**, *art.cit*, p.311.

[588] Într-adevăr cele câteva ebraisme "carne" în loc de "trup"; "Silah" din Fac.49,10 etc. duc la presupunerea că între textele consultate va fi fost şi unul ebraic. (*Ibidem*, p.312)

[589] *Studiul Vechiului Testament...*, p.101.



maghiar al Vechiului Testament, tipărit la Cluj, în 1551, de pastorul Gaspar Heltai, fost elev al lui Filip Melanchton, coautorul Confeiunii de la Augsburg şi al unui text corectat al Vulgatei.[590] Într-adevăr, traducerea conţine unele maghiarisme, caracteristice românilor din Transilvania. Totuşi, limba traducerii este curgătoare, clară, pitorească, făcând astfel din traducere un însemnat monument literar al vremii.[591]

În anul 1648 s-a tipărit pentru întâia dată în româneşte întreg Noul Testament, prin osteneala mitropolitului **Simeon Ştefan, la Bălgrad** (Alba Iulia). Cartea poartă titlul "**Noul Testament sau Împăcarea, au Legea Nouă a lui Iisus Hristos Domnului nostru**", urmat de precizarea că traducerea s-a făcut din limbile greacă şi slavonă. Traducerea s-a făcut de ieromonahul Silvestru, fost egumen al mănăstirii Govora şi de mitropolitul Simion Ştefan.

Textul propriu-zis al Noului Testament este precedat de două prefeţe, prima adresată lui Gheorghe Racoţi, principele Transilvaniei, căruia mitropolitul îi mulţumeşte pentru sprijinirea tipăririi, scriindu-i, printre altele: "*că n-a făcut Dumnezeu oamenii pentru craiu, ce au ales Dumnezeu şi au rânduit craii şi domnii pentru oameni, ca să-i socotească şi să-i păzească...*", *iar chemarea acestora "este să poarte grijă de supuşi nu numai trupeşte, ci şi sufleteşte*".[592]

[590] Cf. **Dr.I. Popovici**, *Palia de la Orăştie*, Bucureşti 1913, p.15.

[591] *Studiul Vechiului Testament...*, p.101.

[592] Cf. **Noul Testament**, tipărit prima dată în limba română la 1548 de către Simion Ştefan, mitropolitul Transilvaniei, reeditat după 340 de ani, în ediţie festivă din iniţiativa şi purtarea de grijă a Prea Sfinţitului Emilian, episcop al Alba-Iuliei, Alba Iulia 1988, p.111-112. În cuvintele amintite mai sus, Simion Ştefan exprimă două mari principii sociale, foarte înaintate pentru vremea sa: **principiul suveranităţii poporului** şi **principiul contractului social**. Aceste principii, dovezi ale incontestabilei sale orientări umaniste, vor fi formulate pentru prima dată, pe larg, de filosoful englez **John Locke** (1632-1704), în scrierea sa "*Două tratate despre guvernământ*", apărută spre sfârşitul sec.al XVII-lea.

În "Predoslovie către cititori", mitropolitul Simion Ştefan arată că traducătorii s-au folosit şi de izvoare sârbeşti şi latineşti, pe lângă cele greceşti şi slavoneşti şi că a lăsat netraduse unele cuvinte greceşti precum: sinagogă, poblican, gangrenă, unele nume de pietre scumpe, oameni, lemne, veşminte "*şi altele multe care nu să ştiu rumâneşte ce sânt... pentru că alte limbi încă le-au lăsat aşia*"[593], rezolvând în acest mod problema neologismelor.

Ediţia tipărită de Simion Ştefan cuprinde scurte introduceri, la fiecare carte a Noului Testament, numite tot predoslovii, prin care cititorii sunt informaţi asupra originii cuprinsului şi caracterului cărţii respective. Textul biblic este împărţit în capitole şi versete, iar titluri sugestive în fruntea fiecărui capitol indică cuprinsul acestuia. Pe marginea textului se găsesc şi succinte indicaţii de locuri paralele. La sfârşitul textului biblic, au fost adăugate, în slavonă, un îndrumător tipiconal pentru cele 12 luni ale anului liturgic şi câteva din antifoanele şi prohimenele mai des folosite în cult.

Mitropolitului Simion Ştefan îi revine marele merit de a fi contribuit, prin vocabularul şi stilul acestei traduceri, atât la afirmarea unităţii de origine a tuturor românilor, cât şi la dezvoltarea şi unificarea limbii române literare vechi. Din această perspectivă, în prefaţa adresată cititorilor el înscrie câteva consideraţii semnificative pentru strădania sa: "*Aceasta încă vă rugăm să luaţi aminte că rumânii nu grăescu în toate ţările într-un chip, încă neci într-o ţară toţi într-un chip. Pentru aceea cu nevoie poate să scrie cineva să înţeleagă toţi, grăind un lucru unii într-un chip, alţii într-alt chip; au veşmânt, au vase, au altele multe nu le numesc într-un chip*". Apoi parafrazând maxima latinească "*Verba valent sicut nummi*", mitropolitul Simion Ştefan scria: "*Bine ştim că cuvintele trebuie să fie ca banii, că banii aceia sunt buni, carii îmblă în toate ţările, aşia şi*

[593] Cf. **Noul Testament**, ediţie festivă, Alba Iulia 1988, "Predoslovie către cititori", p.115-116.



*cuvintele acealea sunt bune carele le înţeleg toţi; noi drept aceaia neam silit den cât am putut să izvodim aşia cum să înţeleagă toţi. Iară să (=dacă) nu vor înţelege toţi, nu-i de vina noastră, ce-i de vina celuia ce-au răsfirat rumânii printr-alte ţări, de şi-au mestecat cuvintele cu alte limbi, de nu grăescu toţi într-un chip*".[594]

În concluzie, **Noul Testament de la Bălgrad**, prin calitatea traducerii sale a jucat un rol de primă însemnătate în întărirea unităţii limbii şi a culturii noastre, contribuind la impunerea unei norme, îndeosebi lexicale, supradialectale, rămânând, aşadar, un moment de seamă al limbii române, o oglindă a stadiului atins de limba literară română, la jumătatea veacului al XVII-lea.[595]

După trei ani, în anul **1651 apare tot la Bălgrad "Psaltirea"**, în care mitropolitul Simion Ştefan şi ceilalţi ostenitori ai tipăriturii insistă din nou asupra însemnătăţii limbii naţionale în Biserică. Pornind de la textul din I Cor.14,19 traducătorii Psaltirii arată că Sfintele Taine şi alte "*crînguri ale credinţei drepte*" trebuie împărtăşite credincioşilor "*cu înţeles*"; "*iar dacă le vom face acelea în limbă străină, în care nu înţeleg ascultătorii, ei de acolo ce folos vor lua?... rugăciunile şi cântările şi alte slujbe dumnezeieşti numai ce-s în deşert în limbă străină şi înaintea lui Dumnezeu că nu-s voite... şi cu vină se vor păgubi ceia ce slujesc slujba dumnezeească în limbă străină, neînţelegând-o, cum fac Papii de la Râm şi cei bărbaţi leneşi*

[594] **Noul Testament**, "Predoslovie către cititori", Alba Iulia 1988, p.116. Trebuie subliniat, pentru a se înţelge caracterul ştiinţific al ideilor şi atitudinilor din "Prefaţa către cititori", că sugestiva comparaţie între cuvinte şi bani va fi reluată şi, evident, îmbogăţită şi argumentată de marele savant **B.P.Haşdeu**, cu mijloacele proprii epocii sale, în celebra sa teză privitoare la **circulaţia cuvintelor**. (În "*Cuvente den bătrâni*", t.III, partea I, Bucureşti 1881, p.95-105, republicat în Etymologicum magnum Romaniae, t.1, Bucureşti 1886 (**Cf. ed. Gr. Brâncuş**, vol.I, Bucureşti 1972, p.32-42).

[595] Cf. **Prof. dr. Florica Dimitrescu**, *Importanţa lingvistică a Noului Testament de la Bălgrad*, în "Noul Testament", Alba Iulia 1988, p.97.

*şi Patârii, ce se chiamă părinţi, care nu ştiu carte şi încă cântă Tatăl nostru şi Ave Maria şi psalmii în limba străină fără de toată ştiinţa, că aceia, ca şi păsările, carele-s fără de toată ştiinţa şi încă vor să grăiască, ca şi omul..."* [596]

În prefaţa Psaltirii bălgrădene se observă pe de o parte dubla tendinţă a traducătorilor de a menaja susceptibilităţile calvinilor atotputernici în principatul transilvan astfel că în loc de Sfânta Cuminecătură, adoptă, de circumstanţă, expresia "Cina Domnului", fără însă a ştirbi prin aceasta integritatea numerică a Sfintelor Taine, inclusă în expresia "şi celelalte", iar pe de altă parte, ascuţirea criticii îndreptate împotriva papalităţii, care frâna introducerea limbii naţionale în cultul divin.[597]

În **anul 1673, la Uniew (Polonia)** mitropolitul **Dosoftei** tipăreşte **"Psaltirea în versuri"**, la a cărei versificare a lucrat *"cinci ani foarte cu osârdie"*, oglindind expresia atât a unui ales talent poetic, cât şi a unui înalt patriotism, din partea autorului.[598]

Dar cea dintâi tipăritură care cuprinde în grai românesc întreaga Sfântă Scriptură, este monumentala lucrare tipărită la Bucureşti în anul **1688**, sub titlul: **"Biblia, adecă Dumnezeiasca Scriptură a Legei vechi şi a celei Noauă Lege"**.

Lucrarea numită mai pe scurt **"Biblia de la 1688 sau Biblia lui Şerban Cantacuzino"**, a fost tipărită după cum este consemnat într-o însemnare aşezată la sfârşitul textului cărţii Apocalipsei şi într-o postfaţă separată, cu strădania dascălilor **Şerban** şi **Radu Greceanu** şi a episcopului **Mitrofan** al Huşilor[599], care şi fac traducerea, ajutaţi

[596] Cf. **Pr. prof. dr. Gr. Marcu**, *Sfânta Scriptură în "pom românesc"...*, p.790.

[597] *Ibidem*.

[598] **Studiul Vechiului...**, p.161; **N.I. Nicolaescu**, *art.cit.*, p.497.

[599] Episcopului Mitrofan i-a revenit, după cum se menţionează într-o altă postfaţă, conducerea tuturor lucrărilor de tipografie şi îndreptarea cuvintelor, adică revizuirea manuscrisului şi corectarea greşelilor de tipar.



fiind şi de episcopul **Gherman** de Nissa (elenist celebru, **decedat în** timpul lucrului), de Stolnicul **Constantin Cantacuzino, care învăţase** la Padova(Italia) şi probabil şi de patriarhul **Dositei** al Ierusalimului, care semnează prefaţa dedicată domnitorului.

Textul definitiv al traducerii a fost tipărit în anul 1688, sub domnia lui Şerban Cantacuzino şi a urmaşului său Constantin Brâncoveanu; fiind mitropolit al Ungrovlahiei **Teodosie Veştemeanul**.[600]

Pentru cărţile Vechiului Testament, ostenitorii au luat ca bază de lucru traducerea făcută, cu câţiva ani în urmă, de renumitul cărturar moldovean **Nicolae Milescu Spătarul**, care în anul 1662 se găsea la Constantinopol ca diplomat al Domniei Ţării Româneşti şi care, printre altele, se îndeletnicea şi cu traducerea Sfintei Scripturi din greceşte în limba română şi cu care Şerban Cantacuzino întreţinea legături strânse de prietenie.

Textul originar după care s-a tradus a fost cel al Septuagintei, dar s-a luat, în schimb, în considerare şi textul traducerii latine-Vulgata, precum şi traducerea slavonă şi nu în ultimul rând, traducerile româneşti anterioare: cele ale lui Coreşi, Palia de Orăştie, Noul Testament de la Bălgrad etc.[601]Textul biblic este precedat de o **precuvântare** a domnitorului către cititori şi de o **precuvântare** a patriarhului Dositei al Ierusalimului către Domnitor. În Precuvântarea sa Şerban Cantacuzino accentuează în mod deosebit calitatea şi valoarea traducerii făcută nu de diletanţi, ci de *"dascăli ştiuţi foarte*

[600] Cf. **Pr. prof. dr. Grigorie T. Marcu**, *art. cit.*, p.791; **I.G. Munteanu**, *op.cit.*, p.241.

[601] Vezi **N.I. Nicolaescu**, *art.cit.*, p.501-502.

*den limba elinească... **pedepsiți**[602] nu numai întru a noastră limbă, ci și de limba elinească având știință ca să o tălmăcească*". [603]

Traducătorii Bibliei de la Bucureşti s-au nevoit aşadar, să îmbrace cuvântul lui Dumnezeu în grai cu putință de înțeles de toți românii, fără considerare la hotarele nefireşti, afirmând că "*toți românii dintr-o fântână cură*".[604]

Biblia de 1688 cuprinde, pe lângă cărțile din canonul palestinian şi pe cele adăugate în canonul alexandrin. Cele din canonul alexandrin, numite de traducători în mod greşit "apocrife" sunt: Tobit, Judit, Baruh, "Poslania" (epistola) lui Ieremia, Cântarea celor trei coconi (=tineri), III Ezdra, Înțelepciunea lui Solomon, Înțelepciunea lui Iisus Sirah, Istoria Suzanei, Istoria sfărâmării idolului Bel şi a omorârii balaurului, I,II,III Macabei. Lipseşte Rugăciunea lui Manase. Deşi nu face parte din canonul biblic, a fost tradusă şi tipărită şi Cartea a IV-a a Macabeilor, atribuită în mod greşit istoricului evreu Iosif Flaviu.

Capitolele Bibliei nu sunt precedate de titluri care să indice cuprinsul pericopelor. Cărțile III şi IV Macabei sunt împărțite numai în capitole, iar III Ezdra este împărțită atât în capitole şi versete, cât şi în 109 pericope.[605] Sub raportul artei tipografice, Biblia lui Şerban Cantacuzino, operă de proporții considerabile, numărând 944 pagini

[602] Adjectivul "pedepsiți" din acest context (de la verbul grecesc παιδευω = a instrui) are sensul de învățați, instruiți.

[603] **N.I. Nicolaescu**, *art.cit.*, p.502; **Gr.T. Marcu**, *art.cit.*, p.791.

[604] **Gr.T. Marcu**, *art.cit.*, p.791. Cât priveşte valoarea exegetică şi teologică a traducerii textului sfânt în limba română, reliefată în observații de veritabil specialist, cu analiză directă pe text, a se vedea **Pr. prof. dr. Nicolae Neagu**, *Biblia de la Bucureşti...*, (*270 de ani de la tipărirea ei*), în rev. "M.A", nr. 1-2, 1959, p.38-41.

[605] *Ibidem*, p.37-38.



mari, cu câte 59 rânduri fiecare, este o adevărată capodoperă pentru epoca în care a apărut.

În acest sens, Biblia de la Bucureşti este considerată de Nicolae Iorga ca "**cel dintâi document sigur de limbă literară stabilită pe înțelesul tuturor românilor**[606]. Cât priveşte limba traducerii, ea este considerată a fi atât o sinteză a scrisului românesc de până atunci, cât şi un important pas înainte pe calea dezvoltării limbii noastre literare.[607]

Dat fiind faptul că procurarea unei astfel de Biblii era prea costisitoare pentru credincioşii de rând, s-a tipărit în anul **1703**, la Bucureşti, în tipografia domnească, textul românesc al celor patru Evanghelii. Cartea are un format mai mic decât Biblia de la 1688 şi este imprimată cu caractere mai mari, foarte uşor de citit. Ea poartă titlul: "**Noul Testament, acum tipărit într-acest chip pre limba românească**", urmat de însemnarea: "*cu porunca şi cu toată cheltuiala Prea bunului şi înălțatului şi iubitorului Io Cosntantin Basarab Voevod şi cu blagoslovenia Prea Sfințitului Mitropolit şi Exarhul Plaiurilor Kyr Teodosie*". Textul înscris pe copertă se încheie cu însemnarea că tipărirea cărții s-a făcut "*de smeritul întru ieromonahi Antim Ivireanul*".[608]

După un veac de la apariție, Biblia de la Bucureşti a devenit atât de rară, încât aproape nimeni nu mai putea intra în posesia ei.[609] Constatând acest fapt, Samuil Micu-Clain, reprezentant de seamă al

[606] **N.Iorga**, *Istoria Bisericii Române*, vol.I, p.402.

[607] Cf. **Al. Piru**, *Biblia de la Bucureşti*, în Istoria literaturii române, vol.I, Bucureşti 1964, p.457.

[608] **N.I. Nicolaescu**, *art.cit.*, p.503.

[609] *După un secol de la tipărirea ei, Samuil Micu constată că exemplarele "acelei vechi Biblii, atâta s-au împuținat,încât foarte rar, să nu zic bun credincios creştin, ci preot iaste la carele să află şi nici cu foarte mare preț fără de mare trapăd şi osteneală nu să află ca să-şi poată nescine cumpăra*". (Cf. **N.I Nicolaescu**, *art.cit.*, p.504).

Şcolii ardelene, purcede la efectuarea unei noi traduceri româneşti a Sfintei Scripturi.

Pregătirile pentru editarea unei noi Biblii în limba română au fost începute de Petru Pavel Aaron, episcopul românilor greco-catolici, care nu a reuşit a traduce decât o parte din cărţile Vechiului Testament. După moartea acestuia, munca de traducere a rămas în seama lui Samuil Micu.[610] Pe atunci, călugăr la Blaj, Samuil Micu n-a realizat, de fapt, o traducere nouă a cărţilor Sfintei Scripturi, ci a îndreptat mai mult limba Bibliei din 1688 şi a corectat după Septuaginta, Vulgata şi după alte versiuni, doar ceea ce a socotit că nu redă destul de bine ideile din textul originar.[611]

Samuil Micu avea însă intenţia ca noua Biblie să fie de folos tuturor românilor ardeleni. De aceea, a oferit manuscrisul spre tipărire, episcopului ortodox Gherasim Adamovici de la Sibiu, care a şi cerut guvernatorului G. Bánfy din Cluj, învoirea de a-l tipări, motivând că se găsesc oameni care să suporte cheltuielile necesare spre a înlătura "*maxima Sacrorum Bibliorum in Valachico idiomate penuria*"[612]. Aflând că noua Biblie va fi tipărită la Sibiu, Ioan Bob a cerut guvernatorului să respingă demersul episcopului ortodox şi să dispună ca manuscrisul în cauză să-i fie încredinţat lui spre tipărire, fapt care se şi întâmplă.[613] Ioan Bob dispune instituirea unei Comisii care să cerceteze textul, să-l înzestreze cu note şi însemnări, cu locuri paralele, cu titluri succinte la începutul fiecărui capitol, care să ilustreze conţinutul lui, precum şi cu o scurtă introducere la fiecare carte cu informaţii rezumative despre autorul, scopul, timpul,

[610] Nu s-a putut însă folosit de munca lui Petru Pavel Aaron, deoarece, cu prilejul mutării sediului eparhiei, o bună parte din manuscrisele acestuia au dispărut.

[611] **N.I. Nicolaescu**, *art.cit.*, p.504.

[612] *Ibidem*.

[613] Arhiva Guvernului Transilvaniei nr.9935 din anul 1790. Citat din prefaţa patriarhului Miron Cristea la Biblia Sinodală din 1936.



destinatarii scrierii. Înzestrată cu aceste completări, **lucrarea a fost** imprimată la tipografia Seminarului diecezan unit de la **Blaj între 1 Noiembrie 1793 şi 15 noiembrie 1795** sub titlul: "**Biblia adică Dumnezeeasca Scriptură a Legii vechi şi aceei noauă**".

Traducerea s-a făcut după originalul grecesc, iar textul conţine scurte note subliniare cu observaţii de critică textuală şi explicaţii exegetice la unele versete, acestea din urmă având uneori caracter confesional catolic. Prefaţa Bibliei expune noţiunile introductive asupra canonului, integrităţii, inspiraţiei şi infailibilităţii Sfintei Scripturi, dând apoi cititorilor câteva informaţii sumare de ermineutică biblică. La sfârşitul textului Noului Testament s-a adăugat "Însemnarea Apostolilor şi a Evangheliilor duminicilor şi sărbătorilor mari din cursul anului liturgic, precum şi a celor incluse în rânduiala unor Taine şi ierurgii.[614] Biblia conţine cărţile necanonice şi unele apocrife, ca IV Macabei, precum şi scrierea: "*Despre singur ţiitorul gând*" atribuită lui Iosif Flaviu.[615]

Biblia de la Blaj reprezintă, aşadar, şi ea, o contribuţie însemnată la desluşirea românească a cuvântului lui Dumnezeu din Vechiul şi Noul Testament şi la dezvoltarea limbii noastre literare.[616]

[614] **N.I. Nicolaescu**, *art.cit.*, p.506.

[615] **Studiul Vechiului Testament**... p.102.

[616] Biblia de la Blaj nu este însă o traducere desăvârşită, care să dea ostenitorilor ei dreptul la criticile doar negative aduse ostenitorilor Bibliei din 1688 şi nici la laudele exagerate pe care ei înşişi şi le aduc. Comparaţia obiectivă a celor două Biblii fac dovada că traducătorii de pe vremea lui Şerban Cantacuzino cunoşteau greaca mult mai bine decât cei de la Blaj şi că nu o singură dată aceştia din urmă s-au aflat mult sub influenţa Vulgatei sau a teologiei catolice. Spre mărturia celor afirmate se poate citi în **Prefaţa Bibliei de la Blaj, intitulată "Cătră cititoriu"**, ceea ce Samuil Micu afirma: Scriptura tradusă după Septuaginta şi editată la Bucureşti în 1688 "*s-au tipărit cu foarte întunecată şi încurcată aşezare şi întocmirea graiului românesc mai mult osibit de vorba cea de acum obicinuită, şi mai ales de graiul şi de stilul cel din cărţile bisericeşti... cât acea tălmăcire a ceii Biblii mai pre multe locuri neplăcută urechilor auzitorilor iaste şi foarte cu*

Prin contribuţia Societăţii biblice Ruse, întemeiată în anul 1813, a fost tipărită o nouă traducere românească a Sfintei Scripturi, cunoscută sub numele de **Biblia de la Petersburg, apărută în anul 1819**. Două ediţii ale Noului Testament, apărute succesiv în anii 1817 şi 1819, editate de aceeaşi Societate biblică rusă, preced tipărirea Bibliei (în anul 1819).

Biblia de la Petersburg se orientează după textul Bibliei de la Blaj, din care au fost înlăturate adaosurile episcopului Ioan Bob, precum şi cartea a IV-a a Macabeilor. La buna reuşită a acestei tipărituri au vegheat exarhul Gavriil Bănulescu, pe atunci mitropolit al Chişinăului şi Hotinului, ca şi Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse. Pe lângă textele româneşti existente, traducătorii s-au folosit şi de textul slavon, evreesc şi francez.[617]

O nouă realizare pe tărâmul tipăririi textului biblic în limba română, vede lumina tiparului în anul **1838 la Smirna**, concretizată într-o nouă ediţie a Noului Testament, purtând titlul şi însemnarea: "**Noul Testament al Domnului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos**".

Ediţia apare în timpul domniei lui Alexandru Ghica Voievod, domnul Ţării Româneşti, în tipografia lui A.Damianov şi Tov. Noul Testament este tipărit cu litere cirilice, uşor de citit, fără titluri la capitole. Limba este însă destul de arhaică şi conţinând multe greşeli

*anevoie de înţeles, ba pre altele locuri tocma fără de înţeles iaste, care lucru cu mare pagubă sufletească iaste neamului şi Besearicii românilor... Deci având cu îndeletnicire m-am îndemnat să mă apuc de atâta lucru şi să îndreptez graiul Bibliei ceii noi dinainte româneşte tipărită; iară mai vârtos întru adevăr poci să zic că mai ales Testamentul cel vechiu mai mult de noi de pre cel elinesc ... l-am tălmăcit..."*

[617] **Studiul Vechiului Testament...** p.103; **Pr. prof. dr. Grigorie T. Marcu**, *Sfânta Scriptură în "pom românesc"*, p.792; **L.G. Munteanu**, *op.cit.*, p.241.



de ortografie.[618] După Unirea Principatelor Române, care a deschis un nou drum activităţilor culturale, tipărirea de cărţi biblice şi liturgice începând să capete un ritm mai susţinut. Primul pas pe acest drum îl face o nouă ediţie a Noului Testament apărută în anul **1854 la Bucureşti** sub titlul: "**Noul Testament al Domnului şi Mântuitorului Iisus Hristos**", purtând sub titlu menţiunea: "cu vinecuvântarea Prea Sfinţitului Arhiepiscop şi Mitropolit al Ungrovlahiei D.D.Nifon". Cartea corespunde însă numai în parte titlului ce i s-a dat, întrucât cuprinde numai cele patru Evanghelii. Fiecare Evanghelie este precedată de câte un aşa-numit "Argument", în care sunt expuse, foarte succint, câteva noţiuni introductive asupra autorului, destinatarilor, motivelor, scopului, datei, locului şi integrităţii fiecărei Evanghelii. Capitolele sunt prevăzute cu titluri ilustrative a cuprinsului lor. Noul Testament prezintă un text destul de bun pentru stadiul cunoştiinţelor filologice şi teologice ale timpului respectiv.[619]

După mai bine de un secol şi jumătate de la apariţia Bibliei lui Şerban Cantacuzino şi după aproape şase decenii de la tipărirea Bibliei lui Samuil Micu, nevoia apariţiei unei noi ediţii a Sfintei Scripturi devenea tot mai evidentă, fapt cerut apoi tot mai stăruitor şi de profesorii şi elevii Seminariilor teologice care fuseseră înfiinţate la Iaşi (1803), Bucureşti, Buzău (1836), Râmnicu-Vâlcea (1837), Sibiu (1850).

Astfel o nouă ediţie a Sfintei Scripturi o realizează episcopul **Filotei** al Buzăului, care tipăreşte între anii 1854-1856 - Biblia de la **Buzău**, în cinci volume[620], sub titlul "*Biblia sau Testamentul vechi şi*

[618] Alte câteva ediţii ale Noului Testament de la Smirna vor apare la Bucureşti, dar cu neînsemnate îndreptări de limbă şi de scriere, în anii 1855, 1857 şi 1859. (Vezi amănunte **N.I. Nicolaescu**, *art.cit.*, p.509).

[619] *Ibidem*.

[620] În anul 1854 apare vol.I, în 1855 vol.II-III şi IV, iar în 1856 vol.V.

*nou*". Noua ediție a Sfintei Scripturi nu este de fapt o traducere nouă, ci mai mult o retipărire a Bibliei de la Blaj, asupra căreia s-a oprit harnicul vlădică, din considerentele arătate în "Precuvântare": "*Dintre Bibliile tipărite în limba noastră, mai bine tălmăcită și mai luminată la înțeles este cea de la Blaj; pe aceasta noi am ales-o de a o retipări, însă mai îndreptată și mai curățită de ziceri învechite acum și obicinuite numai la frații noștri ardeleni*".[621]

Biblia de la Buzău cuprinde, ca și cea de la Blaj, același număr de cărți, inclusiv denumirea de aprocrife, pentru cele specifice canonului biblic alexandrin, precum și atribuirea cărții necanonice IV Macabei istoricului Iosif Flaviu.

În prefața intitulată "Precuvântare către drept credincioșii cititori", episcopul Filotei subliniază câteva adevăruri de o certă actualitate și azi:

1 - mai întâi accentuează inegalabila valoare și utilitate a Sfintei Scripturi, susținând teza că citirea și meditarea ei continuă este de neapărată trebuință pentru mântuire.

2 - episcopul se plânge apoi de faptul că la noi Biblia se citește foarte puțin și "cu dezgust", nu numai laicii, spune el, ci și preoții, deși sfintele canoane le poruncesc s-o citească mereu și să mediteze asupra ei, ca unii care sunt propovăduitorii cuvântului lui Dumnezeu și vor răspunde înaintea Dreptului Judecător "*de lenevirea către sufletele norodului, că nu le-au luminat*".

3 - recunoaște, că acest mare neajuns vine nu numai din "neînvățătura preoților", cu și din "*marea lipsă a cărților sfinte, în care se află Biserica noastră astăzi*".

4 - vlădica Filotei constată apoi cu durere că Sfânta Scriptură a ajuns "*o carte atât de rară și costisitoare, încât foarte rar o poate vedea cineva, nu numai la creștini, ci chiar și la preoți... la care nu vede cineva decât "Liturghia" (Liturghierul) și Molitfelnicul, iar Sfânta Scriptură, coroana cărților, niciodată n-a împodobit stearpa lor bibliotecă*".[622]

[621] Citat după **N.I. Nicolaescu**, *art.cit.*, p.510.



Textul fiecărei cărți sfinte, împărțit în capitole și versete[623], este precedat în Biblia de la Buzău de un "Cuvânt înainte", care pune la îndemâna cititorilor noțiuni introductive referitoare la autor, destinatari, scop, locul scrierii etc. Volumul al V-lea care cuprinde canonul Vechiului Testament, începe cu o lungă "vorbire despre Sfânta Scriptură" (p.1-16), prezentându-se ca o introducere generală și tratează pe scurt teme ca: inspirația Sfintei Scripturi, integritatea textului sfânt, împărțirea cărților Sfintei Scripturi, înțelesul textului Sfintei Scripturi etc.

Așa cum Biblia de la Buzău se înfățișează, ea nu se prezintă doar ca o simplă reeditare a celei de la Blaj, ci în realitate ea urmează în foarte multe pericope, pe cea de la București, iar în multe altele pe cea din Petersburg, astfel că ea se arată ca o **lucrare de sinteză**, nu numai în privința limbii, ci și a traducerii propriu-zise.[624]

Dar pe timpul în care vlădica de la Buzău isprăvea lucrarea sa, marele mitropolit al Ardealului, **Andrei Șaguna**, începea la Sibiu, tipărirea Bibliei care avea să-i poarte numele și care a durat doi ani (1856-1858).

[622] Ideile sunt sistematizate după citarea textului Predosloviei făcută de **N.I. Nicolaescu**, *art.cit.*, p.511.

[623] Excepție face numai cartea IV Macabei.

[624] Pentru ilustrarea acestei constatări a se vedea **N.I. Nicolaescu**, *art.cit.*, p.512, unde autorul pune pe patru coloane textul sfânt, spre comparație, luând textul din Efeseni 1,10-11. În prima coloană așează textul Bibliei din 1688; în a doua coloană pe cel al Bibliei de la Blaj 1795, în a treia, textul Bibliei de la Petersburg 1819 și în a IV-a coloană pe cel al Bibliei de la Buzău 1854-1856.

Biblia începe cu o Introducere amplă de caracter isagogic-istoric şi care poartă titlul: "*Cunoştinţe folositoare despre Sfânta Scriptură*". Cuprinsul acestei introduceri este împărţit în cinci părţi având următoarea structură:

1. Despre începătoriul şi cuprinsul Sfintei Scripturi (p.3-5)
2. Despre întoarcerea Sfintei Scripturi în limbile popoarelor creştine (p.5-16).
3. Cum că Sfânta Scriptură este Cuvântul cel adevărat al lui Dumnezeu (p.16-18).
4. Despre puterea cea dinlăuntru a Sfintei Scripturi (p.19).
5. Trebuinţa Sfintei Scripturi (p.19-20).

Încheiere (p.20-21).[625]

Mitropolitul Andrei Şaguna nu revendică pentru traducerea sa nici un fel de originalitate. Aceasta ar fi contrazis concepţia sa despre limba Bibliei, care "*numai o dată se poate face; dacă s-a învins piedica cea mare a traducerii credincioase şi înţelese şi dacă poporul a primit limba aceea aşa zicând în însăşi fiinţa sa, atunci următorii n-au de-a mai face alta, ci numai a o reînnoi şi îndrepta aşa, după cum ar fi reînnoit şi îndreptat traducătorul cel dintâi al Bibliei, de ar fi trăit până în vremurile lor... Iară limba noastră e* ***pom viu****, care în toată primăvara se schimbă; ramurile bătrâne şi fără suc se usucă şi cad, dar alta nouă curând îl împodobeşte - toate ale lui se fac şi se prefac, numai tulpina rămâne totdeauna aceeaşi*".[626]

Limba românească a Bibliei lui Şaguna a fost creată de Noul Testament de la Bălgrad (1648) şi de Biblia de la Bucureşti (1688). Pe lângă aceste traduceri, Şaguna a mai folosit şi Biblia tipărită de Societatea rusească de la Petersburg (1819), Testamentul Nou, tipărit

[625] Amănunte în legătură cu cuprinsul fiecărui capitol amintit, a se vedea **Pr. prof. dr. Gr.T. Marcu**, *Sfânta Scriptură în "pom românesc"*, p.798-805.

[626] *Ibidem*, p.802.



la Smirna (1838) şi Biblia de la Buzău (1854-1856). De Biblia de la Blaj a lui Samuil Micu Clain (1795) nu se face nici o amintire.[627]

Calitatea superioară a textului Bibliei lui Şaguna o vădeşte indirect şi răsunătoarea polemică purtată de marele mitropolit cu Ion Heliade-Rădulescu. În jurul anului 1858, când era pe sfârşite tipărirea Bibliei lui Şaguna, Ion H.Rădulescu începea să publice la Paris, o traducere proprie a Sfintei Scripturi, tipărindu-se doar primele două cărţi ale Pentateuhului: Facerea şi Ieşirea, însoţite de o seamă de adnotări publicate cu anexe sub titlul: "*Biblice sau Notiţii historice, philosophice, religioase şi politice asupra Bibliei*" (Paris 1858).

O parte din aceste adnotări, dimpreună cu cartea Facerii, I.H.Rădulescu le-a trimis lui Şaguna. Nemulţumit de cele citite, Şaguna le supune unei aspre critici în "Telegraful Român", aducându-i lui I.Heliade-Rădulescu o întreită acuză:

a) ca laic nu era competent şi nici chemat să săvârşească o astfel de lucrare bisericească.

b) a interpretat fals învăţăturile Sfintei Scripturi

c) a înlocuit, în traducerea sa, limba curată a poporului şi a străvechilor cărţi sfinte, cu "*o limbă pocită, stricată şi latinizată, pe care nu o înţelegea nimeni*".[628]

I.Heliade-Rădulescu răspunde acestei critici pe un ton agresiv, fapt care îl determină pe Şaguna să încropească o Scrisoare pastorală adresată clerului, înfierându-l pe I.H.Rădulescu cu caracterizarea usturătoare: "*acest mirean nu ştie legea creştinească*"[629], dând polemicii proporţii de eveniment.

[627] *Ibidem*.

[628] *Ibidem*.

[629] Amănunte în legătură cu polemica Şaguna-I.Heliade-Rădulescu, şi conţinutul Scrisorii pastorale a lui Şaguna adresată clerului şi credincioşilor prin care lua atitudine tranşantă împotriva acţiunii lui I.Heliade-Rădulescu, bine intenţionată de altfel, în faza iniţială, generată de nemulţumirea pe care i-o pricinuiau traducerile

Biblia de la Buzău şi Biblia de la Sibiu au fost, prin urmare, bine primite pretutindeni şi timp de peste o jumătate de secol au constituit fântânile cu apă vie din care şi-au potolit setea generaţii de români.

În **anul 1867** apare o nouă ediţie a Noului Testament sub titlul: **"Noul Testament al Domnului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos"**, tipărit cu binecuvântarea Prea Sfinţitului Arhiepiscop şi Mitropolit de Relegea ortodoxă răsăriteană din Ardeal şi Ungaria, Andrei Şaguna, Sibiu 1867, Tipografia arhidiecesană. Ediţia nu e prevăzută cu nici o prefaţă, iar scurte titluri enunţă cuprinsul capitolelor. Ediţia Noului Testament din 1867 reproduce, în linii generale, textul Bibliei din 1856-58, căruia i-au fost aduse unele îmbunătăţiri, în special, după Biblia de la Buzău.[630] O ediţie a întregii Sfintei Scripturi a mai apărut în **anul 1873 la Budapesta**, editată de Societatea Bibliei Britanică, dar căreia îi lipsesc cărţile canonice.[631]

O nouă ediţie a **"Noului Testament"** apare în anul **1886**, tipărit cu aprobarea şi cu binecuvântarea Sfântului Sinod al Bisericii autocefale Ortodoxe Române.[632] Deşi se intitulează "Noul Testament", ediţia cuprinde numai textul Sfintelor Evanghelii. Este o ediţie de format mic, conţinând cu titluri amănunţite la începutul capitolelor. Limba traducerii este mult apropiată de cea bisericească de azi.

pline de greşeli ale Bibliei editate de propaganda diferitelor societăţi biblice aflate în slujba unor interese sectare, vezi **Gr.T.Marcu**, *art.cit.*, p.806-808.

[630] Spre exemplu, traducerea cuvântului οἰκονομία şi a verbului ἀνακεφαλαιώσασθαι din originalul grecesc, din Efes.10,1, n-au mai fost traduse prin "isprăvnicie" şi respectiv "să întemeieze", ci prin neologismul teologic **"iconomie"** şi respectiv **"să întemeieze sub un cap"**, ca în Noul Testament de la Smirna şi Biblia de la Buzău. (**N.I. Nicolaescu**, *art.cit.*, p.515).

[631] *Studiul Vechiului Testament...*, p.103.

[632] Este prima ediţie sinodală a unei tipărituri biblice apărute după recunoaşterea (la 25 aprilie 1885), a autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române de către Patriarhia Ecumenică (*Ibidem*).



Dar ediţiile iniţiate sau patronate de Biserică, **n-au** fost însă singurele tipărituri ale Noului Testament şi ale întregii Biblii în limba română. Două dintre acestea - una scoasă la Paris de **I.Heliade-Rădulescu**[633], şi alta editată la Bucureşti de **C.Aristia**[634], nu sunt reuşite nici ca traducere şi nici ca limbă, provocând nemulţumire, atât în cercurile bisericeşti şi teologice, cât şi în rândurile filologilor şi literaţilor vremii.

Un rol însemnat în tipărirea şi traducerea Sfintei Scripturi l-a avut şi îl are şi organizaţia misionară de origine şi factură protestantă "Societatea pentru răspândirea Bibliei în Anglia şi în străinătate" (*The British and Foreign Bible Society*), înfiinţată în anul 1804, prin activitatea căreia, unică în felul ei, s-a reuşit să se traducă şi tipărească Biblia întreagă, sau părţi din ea, în mai toate limbile şi dialectele existente. În acest sens, un număr considerabil de ediţii ale întregii

[633] Lucrarea semnată de paşoptistul I.H.Rădulescu, care desfăşura în capitala Franţei activităţi culturale, se intitulează **"Biblia Sacra que coprinde Vechiul şi Noul Testament" tradusă din hellenesce după A quellor septedeci de I. Heliade-Rădulescu, Paris 1858**. N-a fost tipărit decât un singur volum (272 pag.),care redă într-o limbă română "fabricată" după italiană, cuprinsul cărţilor: Facere, Ieşire, Levitic, Deuteronom, Iosua, Judecători şi Rut. Cu aceeaşi reţinere a fost întâmpinată şi cealaltă scriere a sa: *"Biblicele sau Notiţii historice, philosophice, religioase şi politice asupra Bibliei"*, şi care se voia a fi o introducere filosofică la întreaga istorie şi teologie biblică. (Amănunte în legătură cu limba stâlcită folosită de I.H. Rădulescu în operele sale amintite, cu exemplificare pe text, vezi **N.I. Nicolaescu**, *art.cit.*, p.516.

[634] Lucrarea publicată în anul 1859 de C.Aristia poartă titlul: *"Biblia Sacra... Din ultima ediţiune elenica recorectată. Supra ebraicilor arhetipi... Bucureşti 1859"*. Traducerea textului biblic şi explicarea, în note subliniare, a unor cuvinte, arată că C.Aristia cunoştea foarte superficial limba română. Spre exemplificare, iată prin ce termeni sau locuţiuni explică C.Aristia câteva din numeroasele cuvinte neobişnuite folosite în textul traducerii: allaptant = cellu ce suge lapte; doloase = viclene; rugătune = cuvântare rugătorie; kamă = zăbală; proputissîm = foarte gata; posterioară = viitoare în urmă etc. (Cf. **N.I. Nicolaescu**, *art.cit.*, p.517).

Biblii sau numai ale Noului Testament, au fost difuzate, prin intermediul ei, între românii din țară, cât și din străinătate.[635]

În cadrul acestei Societăți biblice apare în cinci ediții **Noul Testament** tradus de **prof. N. Nitzulescu**, dintre care patru ca volum aparte (1897, 1906, 1908 și 1911), iar una încadrată în **Biblia din 1911**. Prima ediție poartă titlul "**Noul Așezământ**", *tradus din limba originară greacă, Archipăstor și Mitropolit Primat fiind D.D.Iosif Gheorghian, profesor la Facultatea de Teologie. Tipărit cu spesele Societății Biblice Britanice, București 1897*". În următoarele ediții se folosește denumirea curentă de "*Noul Testament*".

În general, traducerea lui N.Nitzulescu este corectă și clară, dar nici despre ea nu se poate spune că este cu adevărat o nouă traducere, deoarece autorul a luat din traducerile anterioare, mai ales din Biblia de la Buzău, tot ce i s-a părut mai potrivit cu textul originar și numai la unele versete s-au făcut îndreptări după textul originar grecesc[636].

În **anul 1921** apare traducerea făcută de **D. Cornilescu** care poartă titlul: "*Noul Testament al Domnului nostru Iisus Hristos*",

[635] Toate edițiile scoase de Societatea biblică britanică trec sub tăcere numele traducătorilor și ale revizuitorilor textului, când aceștia n-au avut pentru serviciile aduse Societății biblice încuviințarea Bisericii din care făceau parte, colaborarea cu "eterodocșii" putându-i expune, din păcate, la sancțiuni canonice din partea autorității bisericești. A se vedea, spre exemplu, cazul teologilor ortodocși Gh.Erbiceanu și Ghenadie Enăceanu (Pentru amândoi vezi, **H.Roventa**, *Studiul Noului Testament la noi în ultimii 50 de ani*, București 1932, p.41). Excepție s-a făcut doar pentru **prof. N.Nitzulescu**, profesor la Facultatea de Teologie din București, care se bucura de înțelegerea mitropolitului primat Iosif Gheorghian și pentru **D. Cornilescu**.

[636] Uneori, autorul, în locul traducerii literale, adaptează traducerea la cerințele dogmaticii ortodoxe. Așa este cazul, spre exemplu, cu textul din Evrei 11,3 pe care îl traduce astfel: "Prin credință pricepem că veacurile au fost întemeiate prin cuvântul lui Dumnezeu, ca ceea ce este văzut să nu fie făcut din cele ce se arată". (**N.I. Nicolaescu**, *art.cit.*, p.518).



tradus de D.Cornilescu, Stânceşti-Botoşani-Bucureşti, Societatea Evanghelică Română, 1921.[637]

D.Cornilescu s-a folosit în traducerea sa de textul Bibliei de la Buzău, precum și de al altor traduceri anterioare românești și străine.

Traducerea lui Cornilescu a fost bine primită la început, epuizându-se foarte repede, motiv pentru care s-a și reeditat în 1922.

Dar foarte curând traducerea sa a devenit ținta unor îndreptățite critici din partea teologilor ortodocși, care au constatat existența în textul său a unor idei eterodoxe marcate în traducerea tendențioasă a unor versete[638], precum și o schimbare cam arbitrară a graiului biblic tradițional, motive pentru care autoritatea bisericească a declarat-o scandaloasă și eretică, recomandând credincioșilor ortodocși înlăturarea acesteia din lectura lor.

Exceptând aceste lipsuri, traducerea lui D.Cornilescu are totuși și calități, fiind mai bună decât cea a lui N.Nitzulescu. La unele versete, traducerea are caracterul unor scurte glose exegetice[639], iar note subliniare explică, înțelesul unor cuvinte ca: Iisus, Hristos, sinedriu, iotă, cirtă, codrant, saduchei, irodieni, vameși, magi, corban, Marea Galileii, etc.

Ca o concluzie generală, referitor la activitatea biblică a Societății Biblice Britanice, se poate spune că strădaniile depuse de ea în slujba traducerii și răspândirii cuvântului lui Dumnezeu din Sfânta Scriptură, în cât mai multe limbi și la un număr cât mai mare de cititori, merită a fi apreciate cât se poate de pozitiv. Dar nu trebuie a rămâne neprecizat faptul că Bibliile editate de Societatea Biblică sunt

[637] Ediția nu a apărut ca inițială și tipărită de Societatea Biblică Britanică, dar traducerea lui D.Cornilescu avea să devină, după câteva revizuiri, textul pe care Societatea Biblică îl tipărește până astăzi. (Cf. **Merrill C.Tenney**, *op.cit.*, p.396).

[638] Vezi o prezentare a Bibliei lui D.Cornilescu și a erorilor ei, cu analiză pe text, la **Arhid. Conf. dr. Petre I. David**, *Biblia lui Cornilescu*, în "GB" nr. 5, 1987.

[639] Vezi **N.I. Nicolaescu**, *art.cit.*, p.518, nota 11.

incomplete, fragmentare, rupte de tradiţiile creştine vechi referitoare la numărul cărţilor care alcătuiesc canonul Sfintei Scripturi şi adesea, prin traducerea incorectă a unor versete, evident confesionalizate.

În **anul 1913** apare la Bucureşti **Mica Biblie**, îngrijită de P.S. Nicodim Munteanu, Arhim.I. Scriban şi Ier. P. Savin. Cartea conţine părţi alese din Sfânta Scriptură şi este ilustrată cu icoane[640].

O nouă ediţie sinodală a întregii Sf. Scripturi, apare în anul **1914**. Pentru traducerea ei s-a folosit textul unor ediţii româneşti anterioare, care aveau la bază Septuaginta. Textul unor cărţi precum: Cântarea Cântărilor, Psalmii, Proverbele, Eclesiastul este destul de neclar redat.[641] Cu revizuirea şi traducerea textului s-au ocupat oameni învăţaţi precum pr. prof. Acad. Gala Galaction, renumitul ebraist pr. prof. dr. Vasile Radu ş.a.

Bibliei sinodale din 1914, îi urmează două ediţii româneşti ale Noului Testament, şi anume, prima "**Noul Testament de la mănăstirea Neamţu", din anul 1926**, tradus şi editat de episcopul Nicodim, iar a doua "**Noul Testament**", apărut **în 1927**, în traducerea lui Gala Galaction.[642]

**În anul 1936**, din îndemnul şi purtarea de grijă a Patriarhului **Miron Cristea**, apare o nouă ediţie a Sfintei Scripturi integrale, traducători fiind Gala Galaction şi Vasile Radu, având ca bază Septuaginta. Textul Bibliei din 1936 reprezintă cel mai progreat text pe care îl avem până la acea dată. El este precedat de o "Introducere" în care se prezintă istoricul tipăririi Bibliei la români. Ca o noutate, Biblia din 1936 intercalează "Rugăciunea lui Manase" în urma celor patru cărţi ale Regilor, spre deosebire de locul ei de la sfârşitul cărţilor

[640] *Studiul Vechiului Testament...*, p.104.

[641] *Ibidem.*

[642] Vezi **Pr. prof. dr. Gr.T. Marcu**, *Noul Testament de la Bălgrad...*, p.90.



canonului Vechiului Testament, consemnat de ediţiile Bibliei până în 1936.[643]

În acelaşi an (1936) apare **Biblia ilustrată** la mănăstirea Neamţ, textul fiind alcătuit de mitropolitul Nicodim, iar ilustraţiile de prof.I.D.Ştefănescu. După un cuvânt înainte, se fac câteva lămuriri cu privire la Sfânta Scriptură, după care urmează textul propriu-zis care este ilustrat pe fiecare pagină de câte o icoană. Câteva lămuriri asupra ilustraţiilor sunt date în partea ultimă a cărţii, unde se fac şi câteva sublinieri în legătură cu arta creştină.[644]

O nouă ediţie a **Bibliei apare în anul 1938**, la 250 de ani de la apariţia Bibliei lui Şerban Cantacuzino, prin străduaniile profesorilor Vasile Radu şi Gala Galaction. Traducerea Vechiului Testament, se face după textul ebraic a lui R.Kittel (1937), dar şi după textul Septuagintei editată de R.Rahlfs (I,II 1935), ultilizându-se încă şi textul lui A.Merck, publicat la Roma în 1935. Textul sfânt este precedat de o substanţială Prefaţă în care se arată menirea Sf.Scripturi "*de a pătrunde ca o reţea de apă vie ogoarele inimii şi ale literaturii româneşti*". Un neajuns al Bibliei din 1938 este lipsa locurilor paralele.[645]

Tot în **anul 1938**, Societatea Biblică Britanică, având aprobarea Sfântului Sinod, editează **Noul Testament**, traducători fiind mitropolitul dr. Irineu Ioan Mihălcescu şi prof. dr. Teodor M. Popescu.[646]

Dintre numeroasele ediţii româneşti ale Noului Testament, o menţiune specială se cuvine aceleia cunoscută sub numele de "**Noul Testament de la Cluj**", apărut în două ediţii – prima în anul 1942, iar

[643] *Studiul Vechiului Testament*, p.104.

[644] *Ibidem.*

[645] *Ibidem*, p.105.

[646] **Pr. prof. Gr.T. Marcu**, *art.cit.*, p.90.

a doua în anul 1945, editat de episcopul academician Nicolae Colan[647]. Motivul care l-a determinat la întocmirea acestei lucrări este explicat de autor în Prefaţa primei ediţii: "*Ne-am dat seama... că de la tipărirea Legii celei noi de către marele ierarh Saguna, până astăzi au trecut aproape 100 de ani. Se cuvenea, deci, să mai tocmim haina graiului sagunian, pe trupul vremii de azi*".

Această muncă a înţeles-o ca pe un imperativ al vremii sale zbuciumate, de aceea, în acelaşi Cuvând de lămurire a ediţiei I, N. Colan scria: "*Ştiut este că în zilele de cumplită viforniţă, ca cele de acum, creştinii caută cuvântul dumnezeiesc cu mai multă sete, decât în zilele de pace binecuvântată. Şi e firesc să fie aşa. Căci noi, mai cu seamă în asemenea vremi, unde ar putea să alerge ei după povaţă şi mângâiere, dacă nu la nesecata fântână de înţelepciune şi mângâieri a dumnezeieştii Scripturi? Pricini ca acestea ne-au îndemnat să dăm la lumină şi să punem la îndemână iubiţilor noştri fii sufleteşti, dacă nu Biblia întreagă, cel puţin Noul Testament al Domnului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos*".[648]

Ceea ce era specific "*Noului Testament de la Cluj*" din punct de vedere al stilizării, era faptul că *textele paralele la Evanghelii, s-au făcut numai pe pericope şi nu pe versete*, precum şi o nouă *stilizare a titlurilor aşezate în fruntea capitolelor, mai aproape de cuprins, se pare, decât al ediţiilor precedente*.[649]

"Noul Testament de la Cluj" se distinge şi printr-o execuţie tehnică grafică de înaltă ţinută artistică.

[647] Vezi amănunte în legătură cu Noul Testament de la Cluj..., la **Pr. asist. Stelian Tofană**, *Vlădica Nicolae Colan ca biblist*, în "Omagiu mitropolitului Nicolae Colan" (1883-1993), Cluj-Napoca, 1995.

[648] Vezi la **Pr. Florea Mureşan**, *Un eveniment religios literar*, în "Viaţa ilustrată", IX, 1942, nr,3, p.9.

[649] Cf. **Pr. asist. Stelian Tofană**, *art.cit.*, p.38.



O nouă ediţie sinodală a **Bibliei apare în anul 1944**, tradusă de **Nicodim**, patriarhul României. Textul s-a tradus după cel al Septuagintei şi a altor traduceri slave, franceze ş.a. Introducerea din fruntea Bibliei ilustrate de la Neamţ, din 1936, apare şi în Biblia sinodală din anul 1944.

În anul **1951**, apare o nouă ediţie a **Noului Testament**, într-o versiune revizuită şi îmbunătăţită faţă de cele anterioare, cu ajutorul teologului şi literatului academician Gala Galaction, prof. N.Popescu şi a mitroplitului Tit.[650]

După 280 de ani de la apariţia Bibliei de la Bucureşti (1688), apare în anul **1968**, o nouă ediţie a **întregii Biblii**, cu aprobarea Sfântului Sinod, având ca titlu: **"Biblia sau Sfânta Scriptură"**.[651]

Pentru traducerea Vechiului Testament, textul de bază era al Bibliei din 1936, cu trimiterile revizuite şi îndreptate ale Bibliei, ediţia a II-a, tipărită de patriarhul Nicodim în 1944, excepţie făcând cartea Psalmilor, care s-a tipărit după textul revizuit al Psaltirii din anul 1957. Pentru cărţile Noului Testament s-a folosit textul "Noului Testament", tipărit în anul 1951.

Alături de cărţile canonice ale Vechiului Testament, ediţia din 1968, cuprinde şi cărţile şi fragmentele necanonice. Biblia din 1968, spre deosebire de toate traducerile româneşti de până la acea dată, conţinea şi 6 hărţi policrome care stau în serviciul înţelegerii aprofundate a textelor.[652] Biblia apare într-un tiraj de 100.000 de exemplare.

[650] Cf. **Pr. Prof. Gr. Marcu**, *art.cit.*, p.90 şi 91.

[651] Ediţia era tipărită cu ocazia împlinirii a 20 de ani de neobosite strădanii în conducerea Bisericii Ortodoxe Române a Patriarhului Iustinian. În ce sens Biblia din 1968 este şi un eveniment bisericesc, vezi **Pr. prof. dr. Gr.T. Marcu**, *Un eveniment bisericesc: Biblia din 1968*, in rev."B.O.R.", nr,5-6, 1969, p.483 urm.

[652] **Pr. prof. dr. Gr.T. Marcu**, *art.cit.*, p.91-92. şi Biblia sau Sfânta Scriptură, Bucureşti 1968 (Cuvânt către cititori, p.2-3).

Tot sub purtarea grijă a patriarhului Iustinian, apare în anul **1972, la Bucureşti, o nouă ediţie la Mica Biblie** (Editura institutului biblic şi de misiune ortodoxă). În general sunt reproduse pericopele din ultima ediţie (1944), pentru Vechiul Testament, folosindu-se însă textul după traducerea Bibliei din anul 1968. Aşa cum se mărturiseşte în "Cuvântul înainte", ediţia este "de un real folos pentru elevii Seminariilor teologice pentru studenţii teologi şi, în general, pentru toţi credincioşii. [653]

În **anul 1975**, se retipăreşte traducerea Sfintei Scripturi din 1968, "cu unele îmbunătăţiri ale textului, constând din revizuiri de traduceri, pe alocuri, şi din îndreptări de cuvinte, pentru o redare mai fidelă a înţelesului textului originar.[654] Noua ediţie prezintă în plus, la sfârşit, faţă de Biblia din 1968, un tabel cu unităţile de măsură şi monedele menţionate în Sfânta Scriptură.

Cu purtarea de grijă a patriarhului Iustin şi cu aprobarea Sfântului Sinod al B.O.R., apare **în anul 1982** o nouă ediţie a **Sfintei Scripturi** integrale sub titlul: **Biblia sau Sfânta Scriptură**. Pentru Vechiul Testament, textul traducerii a fost reprodus după cel publicat în anul 1975, iar la Noul Testament, după traducerea din 1979.[655] Ca şi cele două ediţii anterioare (1968 şi 1975) ediţia din 1982 are şi ea la bază textul traducerii din 1936. Ediţia este prevăzută cu 6 hărţi în legătură cu Vechiul şi Noul Testament, precum şi cu 2 pagini de informaţii, referitoare la unităţi de măsură şi monede menţionate în Sf. Scriptură, toate aşezate la sfârşitul Bibliei.

O altă ediţie sinodală tipărită sub purtarea de grijă a P.F.Patriarh Teoctist, este "**Biblia sau Sfânta Scriptură**" apărută în **anul 1988.** Prezintă aceleaşi caracteristici ca şi cea menţionată anterior. Ediţiile următoare, apărute cu binecuvântarea P.F. Patriarh Teoctist, întrucât

[653] *Mica Biblie*, Bucureşti 1972, p.7.

[654] *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Bucureşti 1975, (Cuvânt către cititori).

[655] *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Bucureşti 1982, p.6-7 (Cuvânt către cititori).



nu conţin nimic în plus faţă de cea din 1988, nu mai sunt menţionate în lucrare.

În anul 1993, în editura Institutului biblic şi misiune al Bisericii Ortodoxe Române, apare: "***Noul Testament***" (*comentat*) al I.P.S. Bartolomeu Valeriu Anania, tipărit cu binecuvântarea P.F. Părinte Partriarh Teoctist.

Noutatea cu care apare versiunea respectivă în şirul ediţiilor româneşti ale textului Sf. Scripturi constă în:

1. *scurte explicaţii*, date la unele versete din text, consemnate în note la subsolul paginilor, fără să aibă conotaţii de comentariu.

2. *succinte Introduceri*, aşezate la începutul fiecărei cărţi a Noului Testament, cuprinzând rezumative informaţii isagogice referitoare la cartea respectivă, de real folos pentru cititor în familiarizarea sa cu unele noţiuni generale legate de istoricul, conţinutul, contextul apariţiei cărţii pe care urmează a o citi etc.

3. *O reformulare a titlurilor capitolelor*, făcută, în special, după ediţia critică a textului grecesc realizată de Kurt Aland. Rămânând loc, însă, pentru unele îmbunătăţiri, ediţia se prezintă ca una "de probă".[656]

Ca o concluzie generală, la toate cele expuse, putem afirma că pentru poporul român, de-a lungul înviforatelor sale pătrunderi prin vămile existenţei sale istorice, Biblia a însemnat, dar a şi fost făurar şi paznic al unităţii de limbă, de credinţă şi năzuinţă spre creştere întru spiritualitatea şi conştiinţa naţională.

[656] A se vedea *"Cuvânt înainte"* de P.F. Părinte Patriarh Teoctist, p.VI, care însoţeşte ediţia, şi Nota autorului asupra ediţiei, p. IX.

# *B. ISTORIA EPOCII NOULUI TESTAMENT*

Pentru a studia Noul Testament este necesar a-l plasa în mediul în care s-a derulat istoria sa şi în care au luat naştere cărţile sale. Acest mediu, sau cadru istoric, este dublu: lumea iudaică şi lumea păgână. Iisus Hristos se naşte şi vine în lume din neamul evreiesc; primele mesaje ale Evangheliei se adresează lumii iudaice; autorii primelor scrieri creştine sunt aproape toţi iudei. Prin urmare, studierea mediului iudaic se impune. Totuşi în epoca Noului Testament, de care ne ocupăm, iudaismul n-a constituit o lume închisă. Pe de o parte, destinul politic al Palestinei l-a plasat pe orbita şi sfera de influenţă a Romei; pe de altă parte, în diaspora şi mai ales în Egipt, contactul iudeilor cu lumea elenistică a fost din ce în ce mai strâns. Şi numai din acest simplu motiv, studiul lumii greco-romane se impune exegetului Noului Testament. Nu e lipsit de importanţă să mai precizăm aici şi faptul că mesajul Evangheliei creştine a ieşit foarte repede din mijlocul lumii iudaice pentru a îmbrăţişa şi lumea păgână.

Este, prin urmare, absolut necesar a se cunoaşte caracteristicile religioase, culturale şi politice a acestor două lumi, fără de care o situare concretă a apariţiei Noului Testament, într-un cadru concret, este aproape imposibilă.

Aşadar se va examina în capitolele următoare în mod succesiv:

1. lumea greco-romană
2. lumea iudaică sau iudaismul epocii Noului Testament.

# I. LUMEA GRECO-ROMANĂ ÎN EPOCA NOULUI TESTAMENT[657]

Fără o minimă cunoaştere a mediului, a condiţiilor sociale, politice, culturale, religioase care caracterizau epoca în care a apărut textul sfânt al Noului Testament, aşa cum s-a amintit, înţelegerea corectă a lui este profund diminuată. Şi întrucât Ţara Sfântă în care s-a petrecut şi realizat istoria mântuirii neamului omenesc, de care dă mărturie textul Noului Testament, se afla atunci sub ocupaţie romană, e important să prezentăm, chiar şi schematic, situaţia lumii greco-romane, începând cu Imperiul Romei.

## 1. Situaţia politică. Imperiul Romei

Răspândirea creştinismului în primul secol al erei noastre s-a făcut într-un cadru geografic bine determinat: cel al Imperiului roman. Întreaga lume civilizată din acest timp, cu excepţia unor regate puţin cunoscute din Orientul îndepărtat, era sub dominaţia Romei[658]. De la Oceanul Atlantic, în Apus, până la fluviul Eufrat şi Marea Roşie în Răsărit, de la Ron, Dunăre, Marea Neagră şi munţii Caucaz, la nord, până la Sahara, înspre sud, se întindea un singur imperiu vast aflat sub

[657] O expunere amănunţită şi o prezentare în detaliu a particularităţilor politice, sociale, culturale, spirituale ale lumii greco-romane în epoca Mântuitorului, vezi **J. Festugiere et P. Fabre**, *Le monde greco-romain au temps de Notre Seigneur*, Paris 1935.

[658] **A. Robert, A. Feuillet**, *Introduction a la Bible*, Paris 1959, p.8; **Merril C. Tenney**, *Studiu al Noului Testament*, Oradea 1991, p.1.



conducerea efectivă a împăratului Romei, numit în **Noul Testament** atât "împărat" (I Pt. 2,17), cât şi "cezar" (Lc. 2,1).

Roma, aşezarea originară din care a crescut **statul roman**, întemeiată în anul 753 î.Hr., a fost la început o comunitate **alcătuită** din unirea mai multor localităţi mici din vecinătate şi era **condusă de** un rege. Pe la începutul sec. V î.Hr., a atins un grad avansat de organizare politică, în cadrul unei forme de guvernământ republicane. Prin alianţă cu comunităţile învecinate şi printr-o lungă succesiune de războaie împotriva etruscilor, din nord şi împotriva altor triburi, din sud, Roma a devenit stăpâna peninsulei italice în jurul anului 265 î.Hr. Din acest an începe expansiunea generală a cuceririlor în spaţii şi teritorii mai îndepărtate, punându-se astfel începuturile viitorului mare imperiu roman.

În acest sens, pentru o bună perioadă de timp, până prin anul 146 î.Hr., Roma a fost angajată într-o mare luptă împotriva Cartaginei, principala putere maritimă din apusul Mediteranei. Războaiele dintre ele s-au încheiat în anul 146 î.Hr., când generalul roman Scipio Aemilianus a cucerit cetatea Cartagina, ştergând-o definitiv de pe faţa pământului. Roma şi-a stabilit astfel stăpânirea asupra Spaniei şi Africii de nord.

În aceeaşi perioadă, Macedonia a devenit provincie romană, iar în urma căderii Corintului, în acelaşi an (146 î.Hr.), Ahaia a ajuns sub stăpânire romană.[659]

În anul 133 î.Hr., regele Pergamului a murit şi a lăsat regatul său romanilor. Din acest regat, romanii au organizat provincia Asia. Războaiele din partea de Răsărit a Asiei Mici au continuat până când Pompei a încheiat cucerirea Pontului şi Caucazului. În primăvara anului 63 î.Hr. a ajuns la Damasc, transformând Siria în provincie

[659] Cf. **Merrill C. Tenney**, *op.cit.*, p.2. **Ed. Lohse**, *Umwelt des Neuen Testaments*, Göttingen, 1980, p.21 urm.

romană, de unde a trecut la cucerirea Țării Sfinte, anexând Iudeea. Ierusalimul a fost asediat şi în scurtă vreme cucerit.

În acelaşi timp, între 58-57 î.Hr., Iulius Cezar a condus faimoasele sale campanii din Galia, pe care o cucereşte şi o transformă în provincie romană. Rivalitatea dintre cei doi generali a degenerat curând într-un război civil (49 î.Hr.), care se încheie în anul 48 î.Hr. prin lupta de la Farsala, unde Pompei e înfrânt definitiv de Cezar. Dar în anul 44 î.Hr. Cezar este asasinat, izbucnind din nou războiul civil. Brutus şi Cassius, principalii exponenți ai conspirației căreia i-a căzut victimă Cezar, se văd acum confruntați cu Marc Antoniu şi cu tânărul Octavian, fiul adoptiv al lui Cezar, susținuți şi de marele pontif Lepidus. Triumvirii câştigă în bătălia de la Filipi şi îşi împart teritoriul, Octavian devenind curând stăpân şi peste partea lui Lepidus.

Dar în timp ce Antoniu este preocupat numai de dragostea sa pentru Cleopatra, regina Egiptului, cu care se şi căsătoreşte, occidentul se declară pentru Octavian, izbucnind astfel între cei doi un conflict armat, devenit inevitabil şi care se încheie cu bătălia de la Actium unde, după ce flota sa este distrusă (32 î.Hr.), Antoniu dimpreună cu Cleopatra se sinucid. **Octavian** rămâne astfel singurul stăpân al lumii romane. În anul 27 î.Hr., Octavian primeşte din partea Senatului şi supranumele de Augustus, rămânând până la moartea sa, în anul 14 d.Hr., în fruntea celui mai puternic imperiu pe care l-a cunoscut istoria vreodată. În cursul celor 41 de ani de domnie a reuşit să restaureze încrederea în guvern, a umplut din nou vistieria, a reinstaurat ordinea şi justiția, a promovat pacea şi prosperitatea.

La moartea lui Augustus a fost ales ca succesor fiul său adoptiv **Tiberiu** (14-27 d.Hr.). "Imperiumul" sau puterea pe care o primise Augustus prin reglementări constituționale şi care era limitată la o perioadă de timp, i-a fost conferită lui Tiberiu pe viață[660]. Când a urcat

[660] *Ibidem* (Merril), p.4.



pe tron avea 56 de ani şi fusese angajat toată viața în funcții de stat, aşa că în politică era un expert.

Din nefericire, Augustus a insistat ca el să divorțeze de soția lui pe care o iubea şi să se căsătorească cu Iulia, fiica lui Augustus, o femeie vădit imorală. Amărăciunea acestei experiențe i-a afectat puternic şi iremediabil temperamentul, devenind un distant, suspicios maladiv şi irascibil. De aceea, deşi imparțial şi înțelept în deciziile sale, el nu a fost îndrăgit de popor, ba chiar urât, ultimii lui ani de domnie fiind consemnați în istorie ca o epocă de teroare.[661]

Lui Tiberiu i-a urmat la domnie **Caligula** (37-41 d.Hr.), un împărat capricios, depravat şi orgolios, cerând ca oamenii să i se închine ca unui zeu. Tirania lui devenită insuportabilă a fost plătită scump, fiind asasinat de un tribun din garda imperială

La moartea lui Caligula, Senatul a dezbătut ideea restaurării Republicii, dar problema a fost soluționată rapid atunci când garda pretorienilor l-a ales împărat pe **Claudiu** (41-54 î.Hr.), care deşi a trăit în relativă obscuritate în timpul domniilor lui Tiberiu şi Caligula, neluând parte activă la activitățile politice ale Romei, s-a dovedit a fi un conducător mai capabil şi mai bun administrator, decât s-au așteptat contemporanii săi. Având o puternică antipatie față de cultele străine şi încercând să readucă religia romană veche la poziția ei anterioară de proeminență în societate, Claudiu îi expulzează pe evrei din Roma (F.A. 18,2), apărători "prea fideli" ai religiei lor, dar probabil, după mărturisirea lui Suetoniu, şi datorită unor agitații care au avut loc "la instigarea unuia numit Crestus".[662] Lui Claudiu îi urmează la conducere fiul său adoptiv **Nero** (54-68).

[661] *Ibidem*, p.5.

[662] Nu se ştie sigur dacă "Crestus" era numele adevărat al vreunui insurgent sau se confunda cu numele lui "Hristos" pentru care s-ar fi iscat între evrei tulburare de natură religioasă. Suetoniu înclină pentru prima variantă. (Suetonius, *Claudius*, 25,4, Vezi **Dicționar biblic**, p.241).

Primii cinci ani de domnie ai lui Nero au fost paşnici şi plini de succes, avându-i ca sfetnici pe Afranius Burrus, prefectul gărzii pretonienilor şi pe L. Annaneus Seneca, filosoful şi scriitorul. Dar Nero a avut mai degrabă un temperament de artist, decât de conducător. Nesăbuinţa şi extravaganţa lui au golit trezoreria publică şi, la fel ca şi Caligula, a recurs la opresiune şi violenţă pentru a o umple din nou. El a fost şi primul mare persecutor al creştinilor. În anul 64 d.Hr., fiind suspectat că ar fi incendiat în mod deliberat Roma, când a fost distrusă o mare parte a cetăţii, pentru a face loc **se** pare noului său palat de aur, un palat splendid pe care l-a construit pe colina Esquilin, (pentru a nu fi învinuit el însuşi) Nero i-a acuzat pe creştini de provocarea acestui mare dezastru, pornind o mare persecuţie împotriva lor, în care au fost aspru torturaţi, ba chiar arşi de vii. În timpul acestei aspre persecuţii, cea dintâi organizată de **stat**, şi-a găsit sfârşitul şi Sf.Ap. Petru şi Pavel.[663] Nero a fost şi acela la care a apelat Sf. Pavel să i se facă dreptate atunci când Festus, reprezentantul acestuia, a ocolit să o facă (F.A. 25,10-11) şi tot la autoritatea lui Nero s-a referit Sf. Pavel şi atunci când cere creştinilor romani loialitate faţă de înaltele stăpâniri (Rom. 13,1-7).

Între timp excesele lui Nero l-au făcut tot mai neagreat, astfel că revoltele împotriva lui s-au înmulţit, iar în timpul celei a trupelor din Galia şi Spania, a fost îndepărtat şi asasinat, dar la cererea lui.

Asasinarea lui marchează începutul unei perioade de mari tulburări, în cursul cărora trei împăraţi: Galbo, Otho şi Vitellius n-au avut decât domnii trecătoare (68-69). În acest timp, armata începe să-şi pună pe tron preferaţii ei. Astfel, legiunile de la Dunăre şi din Orient l-au aclamat ca împărat pe generalul **Vespasian** (69-79 d.Hr.), care conducea pe atunci operaţiunile împotriva revoltaţilor evrei. El a reuşit sa restabilească ordinea, să reechilibreze economia statului şi să întărească frontierele. După ce construieşte faimosul Coloseum, moare

[663] Vezi **Merrill**, *op.cit.*, p.7.



în anul 79, lăsând tronul fiului său **Titus**, care n-a domnit **decât doi ani** (79-81). Acestuia i-a urmat fratele său **Domiţian (81-96), autocrat** convins, persecutor nemilos al creştinilor, dezlănţuind împotriva lor o nouă persecuţie, poruncind să i se închine şi să fie slăvit ca "**Dominus et Deus**". Moare asasinat, urmându-i la tron bătrânul jurist **Nerva** (96-98), numit şi ales de Senat, căruia i-a urmat fiul său adoptiv **Traian** (98-117), spaniol prin naştere, militar de profesie, temperament energic şi agresiv care a reuşit să deschidă o nouă epocă de reînnoire pentru Imperiul roman.

Aşadar, în *contextul acestor expansiuni ale Imperiului Roman şi în diversitatea evenimentelor care l-au frământat, s-a născut creştinismul şi s-a răspândit în tot cuprinsul său, ba chiar depăşindu-i frontierele, devenind astfel o religie universală: Iisus Hristos se naşte în timpul domniei lui Augustus (Lc. 2,1); lucrarea Lui publică şi moartea Lui au avut loc pe vremea lui Tiberiu (Lc. 3,1); perioada majoră de expansiune misionară creştină, în special activitatea Sf. Pavel prin călătoriile sale, a cuprins domniile lui Claudiu (F.A. 18,2) şi Nero (F.A. 25,11-12); scrierea Apocalipsei şi moartea ultimului Apostol, autorul ei, Sf. Ioan, având loc în timpul lui Domiţian.*[664]

Prin urmare, în numeroase locuri ale sale, Noul Testament stabileşte legături cu situaţia politică a primului secol şi importanţa lui istorică trebuie interpretată în acest context.

**Sub aspect administrativ**, imperiul era împărţit în provincii. Deşi imperiul s-a născut din cuceriri, iar puterea fusese centralizată la maxim, regimul a ştiut să limiteze acţiunea sa la administrarea provinciilor. Cel mai frecvent, autonomia municipală era respectată, iar cetăţile, ca şi provinciile, aveau administraţia lor compusă din reprezentanţi aleşi de cetăţenii lor. Funcţionarii imperiali, cu excepţia celor ce adunau impozitele, erau puţini. Regimul comun era regimul

[664] **Irineu**, *Adversus Haeresies*, V, 30,3.

civic al cărui model a fost furnizat romanilor de către organizarea cetăților grecești din Asia Mică.[665]

Cele mai vechi provincii erau numite senatoriale, fiind guvernate de către un proconsul, desemnat de către Senat (F.A. 13,7). În timpul lui Augustus existatu 10 astfel de provincii, dintre care Macedonia (F.A. 16,9), Ahaia (Rom. 15,26), Bitinia (F.A. 16,7), Cipru (F.A. 13,4), etc., sunt amintite în Noul Testament. Celelalte erau provincii imperiale și erau conduse de un legat, desemnat direct de către împărat. Dintre acestea, amintim în Europa: Spania (Rom. 5,24) și Galia (II Tim. 4,10), iar în Asia: Pamfilia (F.A. 13,13), Galatia (Gal. 1,2), Cilicia (Gal.1,21), Siria (Gal. 1,21), etc. Țara Sfântă însă avea în frunte un procurator, aflat sub autoritatea legatului imperial al Siriei.[666]

Sub administrația acestor funcționari, provinciile se bucurau de libertate considerabilă. Cetățile mari puteau chiar să-și păstreze moneda proprie. Iar în libertatea religioasă a popoarelor supuse, Romanii nu s-au amestecat niciodată, religia locală menținându-se în fiecare loc.

Provinciile romane erau legate între ele printr-o vastă rețea de drumuri. Sunt renumite în Europa, spre exemplu, așa-zisele drumuri "Via Apia", "Via Aurelia", "Via Flaminia", "Via Augusta", "Via Ignatia", care legau cele mai vestite cetăți ale Imperiului de Roma. Misionarii creștini vor folosi din plin aceste drumuri în vestirea Evangheliei, profitând astfel de facilitățile pe care le oferea unitatea politică și administrativă a lumii greco-romane. Însă propovăduirea creștină avea să se lovească curând de opoziția autorității romane.

O caracteristică importantă a lumii greco-romane din epoca încropirii Noului Testament, a fost și numărul mare de sclavi. Numărul lor era aproape tot atât de mare ca și acela al cetățenilor liberi. Războaiele, datoriile, măreau în ritm rapid rândurile sclavilor.

[665] Cf. **A. Robert, A. Feuillet**, *op.cit.*, p.13.

[666] *Ibidem*, p.14.



Sclavii nu posedau nici un drept, nici civil, nici religios, social sau politic. Spre deosebire de lumea sclavagistă romană (occidentală), lumea sclavagistă elenistică (orientală) era mult mai umană. Ei puteau fi eliberați, fie de stăpâni, fie de stat, în acest caz intrând în rândurile așa-zișilor "liberți". Sclavii nu erau toți neștiutori de carte, ci mulți dintre ei erau medici, învățători, meșteșugari, etc. Epictet, renumitul filosof, era unul dintre ei. Cea mai mare parte a sclavilor munceau pe moșii, dar un mare număr dintre ei erau slujitori și în casă (vezi epistola către Filimon), funcționari în lumea afacerilor sau chiar copiști.

Instituția sclaviei este oglindită în Noul Testament prin folosirea frecventă a termenului "sclav" sau "rob" și prin referiri ocazionale la proprietarii lor. Sf.Ap. Pavel face mereu referire la ei, cât și la stăpânii lor, în special în epistolele pastorale. Sub impactul creștinismului care punea pe picior de egalitate în fața lui Dumnezeu atât pe stăpân, cât și pe sclavul lui, fiind toți frați în Hristos: "*...Pe el (Onisim) l-am trimis înapoi la tine... de acum nu ca un rob, ci mai presus de rob, ca **frate** prea iubit...*" (Filim. 11-16), instituția sclaviei a slăbit treptat, dispărând în cele din urmă.

În ceea ce privește cetățenia romană, nu toți locuitorii aveau privilegiul de a o avea. Ea conferea o serie de facilități celor ce o posedau, printre care scutirea de pedepse corporale, iar în caz de condamnare la moarte, aplicarea unei "bona mors", cetățenii romani neputând fi condamnați la moartea prin răstignire. Cetățenii romani aveau, de asemenea, dreptul de a face apel la tribunalul Cezarului. Cetățenia romană putea fi acordată ca recompensă, dar putea fi și cumpărată (F.A. 22,25-28) devenind ereditară. Numărul cetățenilor romani era în primul secol creștin de aproximativ 5 milioane.[667] Între aceștia, se număra și Sf. Pavel, cetățean al Tarsului Ciliciei, cetățenie

[667] **A. Robert, A. Feuillet**, *op.cit.*, p.12.

pe care a moştenit-o de la tatăl său, care o va fi primit, probabil, fie de la Pompei, fie de la guvernatorul Ciliciei.[668]

## 2. Filosofia. Principalele curente filosofice

În primul secol creştin, perioadă de care ne ocupăm, dispăruse tendinţa filosofiei vechi de a deştepta în om conştiinţa unui Dumnezeu. În epoca elenistică înţelepţii nu erau preocupaţi de noţiunile de ajutor divin, ori teama de zei, ci aveau convingerea că în realizarea unui ideal puterile proprii sunt suficiente. Astfel preocuparea esenţială a filosofului era cercetarea şi definirea principiilor pe care să se întemeieze pentru a-şi salva propria sa fiinţă, fiind înlăturate problemele fundamentale, care de mai mult de cinci secole erau obiectul de cercetare în filosofia greacă, precum: cunoaşterea ştiinţifică a lumii şi precizarea locului pe care omul îl ocupă în Univers.

În timpul Sfântului Apostol Pavel, vechile şcoli filosofice **Academia**, în jurul căreia erau grupaţi ucenicii lui Platon, prieten şi elev a lui Socrate şi **Liceul** - cu discipolii lui Aristotel, încă existau, dar exercitau asupra gândirii filosofice o influenţă redusă.[669], găsind prea puţin ecou. Ceea ce preocupa mai mult lumea greco-romană a epocii respective, erau problemele vieţii umane şi mai ales cele ce priveau conduita şi fericirea individuală. Cugetarea filosofică de la începuturile epocii creştine, era, de fapt, eclectică, ea luând câte ceva din toate sistemele.

Şcoala cirenaică care propovăduia plăcerea asista neputincioasă la trecerea adepţilor ei în rândurile ucenicilor lui Epicur, iar tendinţa

[668] *Ibidem*.

[669] **Merrill C. Tenney**, *op.cit.*, p.66.



antireligioasă a filosofiei cirenaice i-a grăbit sfârşitul.[670] **Pitagorismul** dispăruse de aproape trei secole, însă o bună parte din filosofia lui Pitagora, uşor modificată, se menţinuse în misterele orfico-pitagorice, ori în disciplina tradiţională care constituie aşa-numita **"viaţă pitagorică"**.[671] În jumătatea de secol care a precedat naşterea Mântuitorului se răspândise un număr considerabil de scrieri neopitagorice, încercând chiar efortul ca în primul secol al erei creştine, această filosofie să se ridice în primul plan al preocupărilor elenismului.

Într-o epocă, în care filosofia îşi asumase sarcina de a satisface trebuinţele religioase ale omului, renaşterea filosofiei lui Pitagora era un efort absolut normal: pitagorismul era filosofia cea mai religioasă a antichităţii.

Dar influenţa neopitagorismului, ca de altfel a tuturor celorlalte sisteme filosofice ale vremii a fost foarte redusă în raport cu rolul considerabil pe care l-a avut în viaţa intelectuală a epocii elenistice, **stoicismul** şi **epicureismul**. Acestea corespundeau acum cel mai bine noilor trebuinţe spirituale pe care le simţea individul eliberat de constrângerea legilor cetăţii antice, în lumea nouă care începe cu Alexandru cel Mare.[672] Centrul acestor sisteme filosofice a fost Atena.

Sprijinindu-se pe filosofia anterioară, stoicismul pe filosofia lui Heraclit, iar epicureismul pe principiile stabilite de Democrit, cele două sisteme filosofice urmăresc, în primul rând, descoperirea unui

[670] Cu rezultat al acestei tendinţe unul din cei mai iluştri reprezentanţi ai acestei şcoli, Teodor, supranumit "ateul", a fost exilat din Atena, fiind socotit primejdios pentru religia cetăţii (Cf. Diogene Laertius, II, 97-404), iar doctrina lui Hegesias, numit "avocatul morţii" a fost interzisă în Egipt, întrucât provocase o adevărată epidemie de sinucideri (Cf. Diogene Laertius, II, 93), după **Iustin Moisescu**, *Activitatea Sf. Ap. Pavel în Atena.*, F.Ap. 17,16-34, Iaşi 1946, p.25.

[671] *Ibidem*.

[672] Vezi **Fustel de Coulange**, *Cetatea antică*, vol I, Editura "Minerva", Bucureşti 1984, p.176.

drum spre fericirea individului. În acord desăvârşit cu spiritul epocii, Zenon şi Epicur, renunţând, în cea mai mare parte, la speculaţiile pure ale filosofiei clasice, încearcă să alcătuiască sisteme doctrinare cu caracter eminamente practic.

### *a) Stoicismul*

Şcoala stoică a fost întemeiată de Zenon din Kittion, născut în insula Cipru, în jurul anilor 336 sau 340 î.H. Zenon a fost un timp comerciant, apoi în anul 314 î.H. pleacă la Atena, devenind elevul cinicului **Crates**, apoi al lui **Xenocrates** şi **Polemon**, reprezentanţi ai şcolii platonice.

În jurul anului 300 î.H. Zenon întemeiază în Atena într-o frumoasă galerie "στόα ποίκιλη", înfrumuseţată cu tablouri de **Polygnot**, cel mai mare pictor al Greciei antice[673], o adevărată şcoală filosofică, de aici şi numele de "stoicism", (stoici) dată direcţiei filosofice iniţiată de Zenon.[674]

Întemeiată pe materialism şi panteism, filosofia stoică urmărea să descopere individului binele suprem, precum şi metoda prin care să şi-l însuşească.

Sistemul stoic se compune din 3 părţi distincte: **logica**, care tratează în linii generale, problema cunoaşterii; **fizica**, un împrumut din Heraclit, Empedocle, Parmenide, Aristotel, Platon şi Pitagora, explică legile unviersului şi locul pe care omul îl ocupă în acest Univers şi **morala**, care cere omului să se supună raţiunii, să trăiască

[673] Polygnot este cel care a pictat şi "Căderea Troii" şi "Bătălia de la Maraton". O prezentare a picturii sale vezi la **F. Loewy**, *Polygnot, ein Buch von der griechischen Malerai*, Viena 1929.

[674] În etică această filosofie a reprezentat un punct foarte înalt, de aceea era în mare cinste la popor, ridicându-i-se chiar o statuie de onoare (Vezi **Nicolae Balcă**, *Istoria filosofiei antice*, Bucureşti 1982, p.236).



în acord cu legea naturală, reproducând, prin forţele sale, însăşi legea universală, pe care o cunoaşte din legile fizice.[675]

Potrivit **logicii stoice**, impresiile obţinute pe calea simţurilor trec prin diferite stadii (imaginaţie, experienţă, raţiune), până ajung în faza finală, devenind cunoştinţe, încadrându-se astfel în cugetarea universală. Fiind analizat acest proces cu mare grijă de stoici, ei cercetează nu numai metoda de transformare în cunoştinţe a elementelor dobândite pe calea senzaţiilor, dar se străduiesc să stabilească şi legile potrivit cărora raţiunea reproduce ideile cu ajutorul vorbirii.

În conformitate cu **fizica stoică**, universul, în totalitatea sa, este material şi pus sub controlul unei raţiuni absolute. Prin urmare, procesele din lume sunt guvernate nu de întâmplare, ci de un scop progresiv. Raţiunea nu e materie şi nici materia nu e raţiune, dar ea se găseşte pretutindeni unde este materie. Raţiunea e viaţa materiei şi a oricărei schimbări petrecute în ea; este principiul vieţii întregului. Prin această materie curge raţiunea întregului.[676]

Raţiunea nu e numai cauzalitate, o categorie a cunoaşterii lucrurilor sensibile, ci ea este şi o forţă care există pretutindeni şi dă naştere lumii.[677] Stoicii consideră că la baza Universului ar sta două principii, două elemente: unul **pasiv**, (τὸ πάσχον), adică materia inertă şi altul **activ** (τὸ ποίουν), dar care nu au valoare egală. Elementul activ, însă, conceput ca un spirit în formă de foc (πνεῦμα πυροείδες), o putere raţională (λόγος) este principiul esenţial în Univers; din el derivă totul şi se sfârşeşte totul, el conţinând în sine formele sau germenii tuturor lucrurilor. Transformându-se în elemente materiale

[675] Amănunte în legătură cu direcţiile sistemului filosofic stoic vezi **Alfred şi Maurice Croiset**, *Histoire de la litterature grecque*, Paris 1928, p.54 urm. şi **Constantin Tsatsos**, *Filosofia socială a vechilor greci*, Bucureşti 1979, p.266.

[676] Cf. **C. Tsatsos**, *op.cit.*, p.267.

[677] *Ibidem*.

propriu-zise,pe care le străbate cu o putere spirituală, dându-le formă şi viaţă, focul produce astfel lumea. Pătrunse de acest principiu raţional, natura şi toate cele care o alcătuiesc sunt raţionale şi tind astfel spre scopuri definite. Ca şi omul, universul este viu şi raţional, fiind guvernat de aceleaşi legi raţionale şi condus de aceeaşi voinţă divină. Nefiind etern, după trecerea unei perioade cosmice, corespunzătoare uneia astrale, universul, lumea se vor distruge prin ardere, urmând ca o lume nouă, născută tot din focul raţional, să îi ia locul.[678]

Acest foc viu, suflet al Universului, cauză şi raţiune a toate, destin (εἱμαρμένη), şi necesitate (ἀνάγκη) este, în concepţia stoică, divinitatea.[679] Aşadar, stoicismul concepe divinitatea ca pe o realitate materială, ce a existat din totdeauna sub forma unui **foc primordial**, care rămâne sufletul sau spiritul universului ieşit din ea. Totuşi divinitatea nu este un element separat de lume, Dumnezeu şi lumea constituind un tot unitar, elementul divin confundându-se cu cel material într-un mod panteist. Cu toate acestea, în mod paradoxal, ea nu e concepută ca o materie inertă, ci ca principiul activ, un "eter subtil şi pur", care străbate materia, universul, dându-i formă şi viaţă[680], şi pe care adesea ei îl numesc Logos, o raţiune, care ca "logos spermatikos"[681] poartă lumea în sine. La începutul procesului lumii

[678] Cf. **Iustin Moisescu**, *op.cit.*, 27-28 şi **Constantin Tsatsos**, *op.cit.* p.268 urm. Ca şi Cleante, Zenon reprezenta, prin urmare, ideea eternei reîntoarceri. El a reînnoit concepţia heracliteană, după care lumea se află într-o eternă schimbare, căci ea face un drum în sus şi altul în jos, întrucât întoarcerea la focul pur şi etern este drumul mai nobil, drumul în sus, iar evoluţia lucrurilor din aceasta este drumul ce merge în jos. (Această concepţie poate fi considerată o idee care prefigurează concepţia despre "evoluţie" şi "disoluţie" la H.Spencer) - Vezi **N. Balcă**, *op.cit.*, p.246, nota 635.

[679] *Ibidem*, p.28, Vezi şi **N. Balcă**, *op.cit.*, p.245-246.

[680] *Ibidem*.

[681] Cf. **Diogene Laertius**, VII, 134,149, după **N.Balcă**, *op.cit.*, p.247.



acest "logos spermatikos" s-a separat într-o infinitate de părticele, de forme care cresc şi dispar. Acestea sunt un fel de seminţe raţionale "raţiuni seminale" (λόγοι σπερματικοί) de natură materială, care sălăşluiesc în πνευμα. Ele sunt germenii tuturor lucrurilor, care produc în decursul evoluţiei lumii, puteri formative care fac ca lucrurile să se dezvolte în conformitate cu raţiunea universală. Această raţiune este o singură putere mare şi totuşi, fără să devină un haos se împarte într-o infinitate de forţe.[682]

Problema **sufletului şi a nemuririi** lui a constituit în filosofia stoică o învăţătură de importanţă minimă. În concordanţă cu concepţia lor psihologică materialistă, stoicii reprezintă ideea că materia ordinară a sufletului este muritoare, numai raţiunea, materia cea mai fină ca parte a divinităţii, este nemuritoare.[683] Sufletul îşi are originea în focul ordinar divin şi coboară în oameni în momentul creării lor. Despre starea sufletelor după moarte nu există o învăţătură cosntantă şi unitară în stoicism. Potrivit fizicii stoice, sufletul este o substanţă materială, unită în mod intim cu corpul. Moartea nu este altceva decât dizolvarea acestei compoziţii, elementele constitutive pierzându-se în principiile din care derivă.[684] Nemurirea personală nu este posibilă, deoarece toate sufletele trebuie să se întoarcă în focul primordial atunci când o conflagraţie generală va distruge universul.

Deoarece stoicii credeau că natura este aşa cum trebuie să fie şi că orice se întâmplă este guvernat de Providenţă; nu se acceptă ideea modificării sau stăvilirii cursului său irevocabil. Universul trebuie să fie acceptat şi nu schimbat. Această atitudine fatalistă a stimulat stăpânirea de sine şi, în consecinţă, a promovat o **moralitate** înaltă, etica constituind, aşadar, sâmburele filosofiei stoice.[685] Etica acestei

[682] *Ibidem*, **Ed. Lohse**, *op.cit.*, p.183-184.

[683] *Ibidem*.

[684] Cf. **Iustin Moisescu**, *op.cit.*, p.30.

[685] Vezi **N. Balcă**, *op.cit.*, p.256.

filosofii a fost atrăgătoare în special pentru gândirea romană rigidă şi legalistă, astfel că mulţi dintre cei mai însemnaţi oameni de stat romani au aderat la tezele ei. În acest sens morala stoică a avut o influenţă considerabilă asupra istoriei sistemelor de morală, bucurându-se de o formă deosebită în decursul timpurilor.

Morala stoică afirma, cu precădere, necesitatea luptei împotriva patimilor şi sentimentelor, pentru a se putea atinge starea de libertate interioară şi de independenţă faţă de circumstanţele exterioare. Nici bucuriile şi nici suferinţele vieţii - afirmau stoicii - nu trebuie să-i influenţeze pe oameni, întrucât adevărata lor stare se găseşte în altă lume. Unica valoare şi supremul bine este virtutea, iar unica pagubă este răul. Toate celelalte, viaţă şi moarte, bucurie şi durere, iubire şi ură, fericire şi nefericire nu merită nicidecum atenţia omului cu adevărat înţelept, a "înţeleptului stoic".

Natura este stăpânită de Logos, de Raţiunea universală, iar a fi virtuos este identic cu a trăi în concordanţă cu această raţiune.[686] A trăi, prin urmare, conform cu natura, ceea ce înseamnă a duce o viaţă conformă cu Raţiunea unviersală, este teza fundamentală şi cel mai înalt principiu al moralei stoice. Instinctele inferioare, poftele şi afectele nu trebuie să devină niciodată motive determinante ale voinţei şi nici temeiuri ale unei acţiuni umane. Numai aşa stoicul împlineşte menirea şi rostul existenţei sale, atingerea celei mai înalte virtuţi - înţelepciunea. A fi înţelept este identic cu a fi liber. Numai înţeleptul singur este liber şi virtuos, fiindcă numai virtuosul este înţelept şi liber.[687]

Cu toate acestea apar uneori în conştiinţa fiinţei raţionale, elemente iraţionale care hotărăsc ceva opus naturii. Zenon identifică patru categorii de pasiuni:

[686] Cf. **Diogene Laertius**, VII,85-86, după **N. Balcă**, *op.cit.*, p.257.

[687] *Ibidem*, p.258.



a) pasiuni născute dintr-un lucru bun pe care îl **posedăm şi vrem** să-l păstrăm ca să ne bucurăm de el.

b) pasiuni care provin din "dorinţă", pasiuni **născute dintr-un** lucru bun pe care nu-l posedăm, dar pe care vrem să-l obţinem, **pe care** îl dorim.

c) pasiuni izvorâte din durere, adică pasiuni născute dintr-un **rău** prezent pe care îl suportăm.

d) pasiuni "izvorâte din frică", cele născute dintr-un rău care nu e prezent, dar pe care îl aşteptăm şi de care ne temem.[688]

Pasiunile pot să domine sufletul, să-l supună, să-l facă să acţioneze contra raţiunii. Viaţa înseamnă raţiune şi toate aceste pasiuni pot duce la nefericire, care e opusul raţiunii. "Omul nu trebuie să fie însufleţit nici de durere, care e o pasiune, şi nici de plăcere, care e şi ea pasiune; prima nu e un rău, cea de a doua nu e un bine".[689] Dominarea pasiunilor înseamnă pentru stoici realizarea virtuţii. Virtutea eliberează pe om de greutatea materiei, îl aşează în sfera raţiunii unde trăieşte suveran şi liber precum zeii. Şi aşa cum stoicii identifică Raţiunea Universului cu Zeus, omul care trăieşte conform naturii sau conform raţiunii se identifică cu divinitatea.

Stoicii afirmă că omul e mai meritos decât zeii, pentru că zeii acţionează conform raţiunii, pe când oamenii au posibilitatea să acţioneze şi împotriva raţiunii, nu din necesitate, ci intenţionat.

Odată cu filosofia stoică apare însă şi doctrina despre **societate** şi pentru prima oară în filosofie ideea de **umanitate**, străină atât celui mai mare filosof grec, Platon, cât şi republicanilor de la Roma. Ideea aceasta este o consecinţă logică a metafizicii stoice. După cum există o singură raţiune divină universală, căreia îi sunt părtaşi toţi oamenii, tot astfel există numai un singur drept, o lege, un stat: dreptul natural, legea naturală, lumea. Oamenii, participând în comun şi în mod egal la

[688] Vezi **Constantin Tsatsos**, *op.cit.*, p.271.

[689] *Ibidem*, p.272.

raţiunea divină devin prin natură fraţi şi au cu toţii drepturi egale. Dragostea faţă de aproapele, consecinţă imediată a acestui principiu, nu a rămas necunoscută filosofilor stoici, acesta fiind cel mai mare merit al lor.[690] Astfel stoicismul devine cel mai apropiat sistem filosofic de creştinism, de aceea şi azi unii scriitori atei se străduiesc să stabilească un raport direct între morala stoică şi principiile evanghelice.[691]

Stoicii nu cunoşteau nici un fel de deosebiri de stare socială sau de rasă.Spre exemplu: filozoful stoic **Posidonius**(135-50 în.Hr.) era sirian; **Lucius Seneca**(+65 d.Hr.) era spaniol, **Epictet** (50-138 d.Hr.), cel mai ilustru filozof stoic, era un sclav frigian etc.[692]

Doctrina stoică forma fondul a ceea ce s-ar putea numi "**filozofia populară**" a primului secol al erei creştine. Aceasta era propovăduită de oratorii stoici, care se bucurau de mare cinste din partea poporului şi care foloseau mai ales metoda dialogului, cu întrebări şi răspunsuri, cu apostrofe directe şi exclamaţii, metodă cunoscută în oratorie sub numele de **diatribă**.

Dar crezul stoic însă, oricât de virtuos era, era totuşi departe de a fi creştin. El nu **accepta ideea libertăţii de voinţă** şi **nici existenţa reală a răului**. Toate relele aparente erau pentru stoici doar părţi componente ale unui bine mai mare. O asemenea atitudine exclude orice idee de schimbare în ordinea existentă a lucrurilor. Individul era obligat să acţioneze în mod virtuos pentru sine şi să se conformeze raţiunii celei mai înalte pe care o cunoştea, dar nu avea obligaţia să caute să schimbe soarta comună a indivizilor sau să-i ocrotească de adversităţi.

[690] Vezi **Iustin Moisescu**, *op.cit.*, p.32.

[691] Dintre scriitorii Noului Testament, Sfântul Apostol Pavel este socotit de mulţi exegeţi ca fiind într-o oarecare măsură influenţat de stoicism.

[692] Vezi N. **Balcă**, *op.cit.*, p.263-264; **Merril C. Tenney**, *op.cit.*, p.70.



Deşi o mare parte a eticii stoice era lăudabilă şi în **unele aspecte** s-a asemănat cu cele mai înalte standarde etice creştine, **cele două** sisteme au fost foarte departe unul de celălalt datorită în **primul rând** premizelor de la care au pornit şi apoi practicilor lor.

În timpul sosirii Sfântului Apostol Pavel la Atena **domina** filosofia stoică mai nouă, dependentă de filosofia lui Posidoniu, **care** s-a străduit să înnoiască filosofia lui Zenon, adaptând-o la noile cerinţe spirituale ale vremii sale, făcând astfel ca ea să se bucure de o largă răspândire în toate straturile sociale.

Răspândită în marele public de predicatorii de răspântii, filosofia devenise acum un bun comun al întregului popor. Încercând în epoca apariţiei creştinismului să se substituie religiei, filosofia nu mai constituia, ca în vremurile clasice, o preocupare teoretică a unor cercuri de intelectuali.[693] Dar cu toate că, în mod formal, reprezentanţii acestei filosofii aparţineau diferitelor şcoli, ei profesau totuşi aceeaşi doctrină eclectică cu baze stoice. Din această cauză, vorbind despre contactul Sfântului Pavel, cu filosofia greacă, Sfântul Luca nu menţionează alături de stoicism, decât epicureismul.[694]

### *b) Epicureismul*

Epicureismul ca sistem filozofic şi-a primit numele de la fondatorul său, Epicur, născut în insula Samos în jurul anului 341 î.Hr., ca fiu al atenianului Neocle de profesie învăţător şi colonist pe

[693] În antichitate, alături de cultele misterelor, de medicină şi alte ştiinţe, filosofia greacă păstra, într-o oarecare măsură, caracterul de ştiinţă secretă. A se vedea în acest sens **Victor Magnien**, *Les Mysteres d'Eleusis*, Paris 1930, p.10-29.

[694] Acesta era sistemul filosofic, care, arătându-se refractar procesului de modificări doctrinare, necesar sincretismului, îşi păstra încă fiinţa sa proprie. (A se vedea **N. Balcă**, *op.cit.*, p.264 şi urm. - cap."Epicureismul").

această insulă.[695] A studiat în Atena sub îndrumarea lui **Eusiphanes**, un discipol a lui Democrit, întemeind aici chiar o şcoală în anul 306 î.H., în faimoasa "**Grădină**" care a devenit şi sediul şcolii[696], din această cauză în secolele următoare epicureii aveau să se numească "cei din grădină".[697] Epicur a fost un autodidact, fapt datorat în primul rând situaţiei materiale precare a părinţilor săi. Cu toate acestea educaţia şi cultura sa au întemeiat o şcoală în filosofia vremii.[698] La numai 17 ani, citeşte cosmogonia lui Hesiod şi fiindcă acesta afirma că totul îşi are originea în Haos, Epicur pune întrebarea profesorilor săi: de unde acest haos? Nemulţumit de răspunsurile primite, Epicur începe să studieze singur filosofia pentru a se lămuri în această problemă, fapt care coincide cu primii paşi făcuţi în labirintul stufoasei ştiinţe a filosofiei.[699] A murit în anul 270 î.H., în urma unor mari suferinţe, datorate unei boli interne, dar în tainică pace

[695] Despre mama sa, Chaerestrate ne spune că înclina uşor spre magie umblând din casă în casă pentru a da sfaturi în legătură cu anumite preziceri de viitor, cu explicarea anumitor formule mitice şi cu alungarea spiritelor rele. (Cf. **Diogene Laertius**, X,1, după **Prof.dr. Nicolae Balcă**, *op.cit.*, Ed. Institutului biblic şi de Misiune al B.D.R., Bucureşti 1982, p.264).

[696] Cf. **Constantin Tsatsos**, *op.cit.*, Bucureşti 1979, p.278, şi **M.C. Tenney**, *op.cit.*, p.69.

[697] Se spune că Epicur ar fi pus la intrare în grădina sa următoarea inscripţie: "Străinule,tu te vei simţi bine aici, deoarece aici cel mai înalt bun este plăcerea". (Cf. **Fr.Alb. Lange**, *Geschichte des Materialismus*, 3 Anfl.1876, p.75, după **N. Balcă**, *op.cit.*, p.265).

[698] Epicur a fost un scriitor prodigios. Diogene Laertius afirmă că Epicur ar fi scris cca 300 lucrări, în care Epicur n-ar fi citat nici un autor, lucrările cuprinzând numai ideile sale originale. (Cf. Diogene Laertius,X,XVII,după N. Balcă, op.cit.,p.266). În legătură cu opera lui Epicur şi mai ales cu impactul ei asupra ucenicilor lui a se vedea: *Epicure et les epicuriens*. Textes choisis par **J. Brun** (*Les grands textes*), Paris 1971 şi **Vlăduţescu Gheorghe**, *Filosofia primelor secole creştine*, Bucureşti 1995.

[699] Diogene Laertius, F,11, după **N. Balcă**, *op.cit.*, p.264.



sufletească. Liniştea cu care a întâmpinat moartea este oglindită într-o scrisoare pe care o trimite elevului său Idomeneus, probabil în chiar ultima zi a vieţii sale: "*Ţi-am scris în această zi fericită, care-i cea din urmă a vieţii mele... durerile mele fizice sunt aşa de mari, că la mărimea lor nu mai poate fi adevărat nimic; dar ele sunt întrecute de veselia sufletului meu, pe care mi-o produce amintirea forţelor şi a ideilor noastre...*"[700]

**Ştiinţa** la Epicur nu avea un scop în sine, ci ea era considerată a fi un simplu mijloc, care trebuie pus în slujba fericirii omului. Acesta este scopul cel mai înalt al ştiinţei, cât şi al filosofiei. De aceea filosofia la Epicurei nu mai năzuieşte să ajungă la o clarificare asupra lumii, ci teoria filosofică formează un fundament al artei de a trăi.

Pentru Epicur concepţia despre lume şi viaţă trebuie să fie fundamentată pe ştiinţele naturii, căci numai pe acestea şi cu acestea este posibilă ştiinţa culturii, al cărei scop practic este arta vieţii.[701] Raţiunii i se dădea, la fel, o importanţă deosebită, întrucât, după concepţia lui Epicur, atât desăvârşirea omului, din punct de vedere spiritual, cât şi fizic, precum şi progresul umanităţii spre o autodeterminare liberă, nu sunt posibile decât pe temeiul raţiunii. Raţiunea înseamnă pentru Epicur cea mai adâncă înţelegere a legilor care guvernează fenomenele naturii.[702]

Privită în general, filosofia epicureică are însă un caracter strict practic, cu o **logică, fizică** şi cu o **morală** proprie.

[700] Scrisoarea e importantă deoarece aici este exprimată întreaga concepţie a lui Epicur despre plăcere (Cf. Diogene Laertius, X, 467, după **N. Balcă**, *op.cit.*, p.266).

[701] Cf. **N. Balcă**, *op.cit.*, p.267.

[702] *Ibidem*.

Epicur atribuie logicii sale numele de **canonică** sau canon (κανων), adică ştiinţa regulelor cugetării.[703] Potrivit concepţiei sale filosofice, din **senzaţii**, care alcătuiesc izvorul tuturor cunoştinţelor, se formează ideile generale. Acestea elaborate şi grupate de cugetare, constituie fundamentul ştiinţei.[704] Aşadar, ştiinţa se bazează, în principiu, pe datele primitive ale simţurilor.

Dar în filosofia lui Epicur senzaţiile nu constituie numai izvorul ideilor; în ele îşi au originea şi pasiunile, adică plăcerile şi durerile. Pentru că nu admite nici o idee care nu se întemeiază pe senzaţie, Epicur introduce în sistemul său fizica lui Democrit. Potrivit cu aceasta, Epicur afirmă că nimic nu există în afară de spaţiu şi corpuri materiale, materia constituind prin cuprinsul esenţial al tuturor fiinţelor şi lucrurilor.[705] În acest sens, lumea s-a născut, potrivit concepţiei sale, dintr-o ploaie de atomi dintre care unii, din pură întâmplare, s-au mişcat pe o traiectorie oblică şi s-au ciocnit cu alţii. Aceste coliziuni au produs şi alte coliziuni şi în cele din urmă mişcarea rezultată a adus în fiinţă universul prezent.[706]

Chiar **sufletul** omului este alcătuit din atomi mai fini şi care au o formă rotundă. Aceştia se intercalează în spaţiile libere dintre atomii corpului. Mişcarea, care alcătuieşte sau dizolvă combinaţiile de atomi, fiind perpetuă, face ca nimic să nu fie stabil în lume. Aceasta face ca sufletul, ca şi trupul, să se descompună după moarte, în atomi din care este format,[707] aşa că despre o nemurire a acestuia nu poate fi vorba. În acest sens, frica de moarte nu trebuie să existe, deoarece moartea este ceva indiferent, întrucât - afirmă Epicur - atâta timp cât noi

[703] Cf. Diogene Laertius, X,31, după **Iustin Moisescu**, *Activitatea Sfântului Apostol Pavel în Atena*, p.36.

[704] **Iustin Moisescu**, *op.cit.*, p.36.

[705] *Ibidem*.

[706] Cf. **Adriano Tigler**, *Viaţa şi nemurirea în viziunea greacă*, Bucureşti 1995, p.60.

[707] *Ibidem*. Vezi şi **Iustin Moisescu**, *op.cit.*, p.36.



existăm, moartea nu există, iar în clipa când există moartea, nu mai suntem noi. De aici, concluzia lui Epicur, că noi nu ne întâlnim cu moartea. Prin urmare, viaţa omului se desfăşoară numai între naştere şi moarte.[708]

Privită mai în amănunt concepţia lui Epicur despre suflet, se poate vedea faptul că după el sufletul se compune din două părţi: dintr-o **materie caldă**, cu totul deosebită de cea a aerului sau a suflării, şi dintr-o **materie fără de nume**, ai cărei atomi sunt aşa de fini, că nu pot fi asemănaţi cu atomii lumii fizice. Materia aceasta este răspândită în întreaga constituţie a corpului. Privit în felul acesta, sufletul este conceput de Epicur ca o entitate şi ca atare o parte veritabilă a corpului şi nu ceva independent ca o esenţă a acestuia. Împărţirea aceasta pe care Epicur o face între diferitele materii din care este constituit sufletul, duce la concluzia unei alte delimitări a constituţiei sufletului: materia ce nu poate fi numită constituie partea raţională a sufletului "spiritual" (νοῦς λογικόν), iar cealaltă caldă, de o fineţe deosebită, constituie partea neraţională sau sufletul în sens restrâns (ψυχή ἀλόγον).

Prin această distincţie, se pare că Epicur vrea să separe facultatea "conştientă" a sufletului, de cea "inconştientă" şi să arate că numai spiritul e localizat în piept, în timp ce sufletul neraţional este răspândit în întreg corpul.[709] Percepţia este înţeleasă ca fiind ceva tot material, fenomenul percepţiei fiind explicat de Epicur în sensul că percepţiile se nasc în urma faptului că părticele nespus de fine de la suprafaţa lucrurilor radiază în toate părţile şi astfel pătrund, ca nişte copii ale lucrurilor, prin simţurile noastre. Senzaţiile se produc în noi

[708] Vezi **N. Balcă**, *op.cit.*, p.269.

[709] Cf. **N. Balcă**, *op.cit.*, p.268.

prin ceva din afară, care emană de la obiecte şi care vin şi pătrund în noi, în organele senzoriale, producând senzaţiile.[710]

Încrederea absolută în fizica lui Democrit îi permite lui Epicur să afirme că în Univers nu există loc pentru o activitate divină. Epicureismul a fost în esenţă antireligios, numai teama de o atitudine ostilă a poporului l-a împiedicat să nu propovăduiască ateismul. Dacă lumea s-a născut din materie în mod întâmplător, nu a fost necesară atunci o forţă creatoare, şi dacă întâmplarea este cea care determină rezultatul interacţiunilor cosmice, nu mai rămâne loc pentru o gândire care să dea o direcţie şi o finalitate acestora. Principial, epicureismul nu a negat categoric existenţa zeilor, dar nici nu a vorbit în mod expres despre ei. **Zeii** pe care i-a imaginat epicureismul erau fiinţe alcătuite dintr-o substanţă deosebit de fină, de existenţa căreia numai raţiunea omenească poate lua act. Cu toate că sunt deosebiţi prin nenumăratele manifestări sub care ei se fac cunoscuţi oamenilor, totuşi, în realitate, zeii lui Epicur aveau înfăţişarea unor corpuri omeneşti.[711] Ei trăiau închişi într-un tărâm de basm, unde se bucurau de propria lor societate, fără să-i preocupe interesele mărunte ale oamenilor, preocupaţi numai cu contemplarea propriei lor fiinţe. Mai mult, ei rămân indiferenţi la cererile oamenilor şi nu acordă nici o atenţie jertfelor ce li se aduc. Din această cauză oamenii pot avea faţă de zei sentimente de admiraţie şi respect, dar în nici un caz iubire sau teamă de ei.[712]

Epicur nu-i împiedică pe ucenici să aducă jertfe zeilor, să participe la cultele religiilor de mistere, dar, afirmă că aceste practici

[710] Cf. **Diogene Laertius**, X, 49, după **N. Balcă**, *op.cit.*, p.269.

[711] Cf. **Iustin Moisescu**, *op.cit.*, p.37.

[712] Vezi amănunte în acest sens **L. Gernet şi A. Boulanger**, *Le Genie grec dans la Religion*, în colecţia L'Evolution de l'humanite, vol.XI, PAris 1932, p.499-500, şi **Constantin Tsatsos**, *op.cit.*, p.282.



nu constituie adevărata pietate. Lipsiţi de pietate nu sunt oamenii care nu cred în zeii mulţimii, ci oamenii care au idei greşite despre zei.[713]

În ciuda faptului că epicureismul manifesta un dispreţ tacit faţă de credinţele religioase tradiţionale şi formele de cult practicate de popor, păstra, cel puţin teoretic, elementele esenţiale ale religiei greceşti, politeismul şi antropomorfismul. Epicur s-a pronunţat în¾ împotriva oricărei concepţii care ar admite o influenţă a divinităţii în apariţia şi existenţa lumii. El nu putea înţelege motivele care ar fi putut determina divinitatea să renunţe la fericirea ei pentru a crea şi supraveghea neîncetat lumea. Apoi, intervenţia divină, oricât ar fi de binevoitoare, implică în mod necesar, sentimente de teamă în sufletele oamenilor. Cel mai puternic argument împotriva concepţiei despre un Dumnezeu creator rămâne însă, pentru Epicur, existenţa **răului în lume**.[714]

În ceea ce priveşte **numărul zeilor**, Epicur, sprijinindu-se pe principiul echilibrului universal, credea că mulţimea zeilor este egală cu mulţimea oamenilor.[715]

În filosofia lui Epicur **etica** îşi are originea, ca şi etica stoică în aceeaşi neputinţă a înţeleptului de a se salva din agitaţiile vieţii şi ale lumii, pentru a realiza completa autarhie faţă de acestea. Spre deosebire de stoici, însă, care credeau că pot realiza această stare desăvârşită cu ajutorul raţiunii din om, care biruie afectele şi poftele, epicureii năzuiesc după o formă a vieţii în care omul suferă cât mai puţin posibil şi gustă cât mai intens plăcerea. Pentru Epicur "plăcerea este începutul şi ţelul unei vieţi fericite... bunul nostru cel dintâi, şi propriu"[716]

[713] **L. Gernet şi A. Boulanger**, *op.cit.*, p.501.

[714] *Ibidem*, p.499.

[715] *Ibidem*, p.500.

[716] **Diogene Laertius**, X, 129, după **N. Balcă**, *op.cit.*, p.273.

Epicur pornea în etica sa de la ideea, fundamentală pentru el, că toate ființele, deci și omul năzuiesc de la natură să ocolească durerea și să trăiască plăcerea, ea duce la fericire.[717] "Plăcerea este absența suferinței din corp și a tulburării din suflet", deci cel mai înalt bun și scopul ultim al existenței înțeleptului, iar durerea un mare rău de care acesta trebuie să se ferească.[718] Dar pentru a se înlătura o interpretare falsă a eticii lui Epicur, trebuie accentuat faptul că el nu a promovat senzualitatea, plăcerea ca satisfacere a necesităților pe care le pretinde clipa, ci el a recomandat alegerea acelor plăceri care dau individului satisfacția cea mai durabilă și mai deplină. Dacă abstinența de la anumite plăceri poate aduce o satisfacție finală mai mare decât plăcerile însele, este recomandată cu desăvârșire și fără echivoc, (de către epicurei) abstinența.[719] Epicur găsea sensul plăcerii în lipsa oricărei dureri, în libertatea față de ceea ce este rău, într-o liniște adâncă și de nezdruncinat a sufletului, în plăcerea spirituală, înțeleasă ca **ataraxia**. "*Nu succesiunea de chefuri și orgii, nu dragostea senzuală, nu desfătarea cu delicatese și mese îmbelșugate fac viața fericită, ci judecata sobră, ce caută motivele fiecărei alegeri și respingeri, ca și alungarea acelor păreri prin care cele mai multe tulburări pun stăpânire asupra sufletului. Pentru aceasta este necesară înțelegerea și înțelepciunea*".[720] "*În acestea* - afirmă Epicur - *își au originea toate virtuțile*".[721]

[717] Stoicii combat această părere, considerând-o nu numai falsă, ci de-a dreptul periculoasă, deoarece, pentru stoici instinctul de conservare al omului nu este îndreptat spre plăcere, ci spre scopul natural pe care îl prescrie rațiunea, plăcerea fiind un fapt secundar ce decurge dintr-o acțiune conformă cu rațiunea. (Vezi **Iustin Moisescu**, *op.cit.*, 27 urm.).

[718] Cf. **Diogene Laertius**, X, 128, după **N. Balcă**, *op.cit.*, p.274.

[719] Cf. **Merril C.Tenney**, *op.cit.*, p.69.

[720] Cf. **Diogene Laertius**,X,131, după **N. Balcă**, *op.cit.*, p.275.

[721] *Ibidem*. Vezi și **Iustin Moisescu**, *op.cit.*, p.39.



Concluzia la care ajunge Epicur în urma analizării plăcerilor este că se impune ca necesară o măsurare a plăcerilor după esența și urmările mijlocite și nemijlocite pe care le au acestea. În acest scop, virtutea se transformă în etica epicureică, într-o artă a măsurării, ce n-are alt scop decât să cântărească plăcerea prezentă sau neplăcerea viitoare și să hotărască pentru plăcerea obiectivă, adevărată în raport cu cea neadevărată.[722] Această măsurare înțeleptul o face cu ajutorul înțelegerii sau a înțelepciunii.

Foarte curioasă era și concepția pe care Epicur o avea despre **relația dintre individ și societate**. În etica epicureică nu se vorbește nicăieri despre conceptul de datorie, pe care ar avea-o individul față de societatea în care trăiește. Statul și justiția au rostul de a asigura dreptatea, pentru ca indivizii să nu se vatăme unii pe alții.[723] Pentru Epicur însă este mult mai înțelept ca omul să trăiască departe de viața politică și de treburile publice.

În concluzie, morala lui Epicur, conformă cu logica sistemului său, care reduce totul la senzație, la plăcere, este arta de a dirija viața omului spre dobândirea fericirii. Dacă Epicur prin adevărata fericire n-a înțeles însușirea plăcerilor imediate și trecătoare, totuși marea mulțime înclină spre o viață lipsită de idealuri înalte, cultivând latura pur materialistă a epicureismului.

*Epicureismul nu a propagat, așadar, o viață de plăceri senzuale, dar nici nu a oferit un mod de a controla egoismul, așa cum a oferit creștinismul mai târziu prin evanghelia iubirii și a înțelegerii slujirii semenului, o slujire adusă lui Dumnezeu.*[724]

[722] *Ibidem*.

[723] *Ibidem*.

[724] O privire critică a raportului dintre creștinism și epicureism, precum și critica adusă neajunsurilor acestui sistem filosofic de către Sfinții Părinți a se vedea **Al.Warkotsch**, *Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter*, Poderborn-Wien 1973, p.56, 59, 66, 99, 136, 151 și 159.

Cu toate că epicureismul a fost o filozofie destul de populară necontinuând prea multe raționamente abstracte n-a avut niciodată o prea mare audiență. **Epicureismul a dat la o parte orice gând cu privire la păcat sau la faptul că omul va trebui să dea socoteală la o judecată finală, deoarece nu a prezis nici un scop și nici un sfârșit al proceselor actuale din lume.** Nemurirea nu era recunoscută, deoarece un trup compus numai din atomi nu supraviețuiește dincolo de viața prezentă, moartea producând dispersarea finală a atomilor constitutivi ai ființei umane. Așa se explică faptul că atenienii au luat în râs predica Sfântului Apostol Pavel din Areopag și au refuzat să-l mai asculte atunci când el le-a vorbit despre Iisus și despre înviere.[725] (Faptele Apostolilor, 17,18-32). Cu toate acestea epicureismul a fost adoptat de gânditori ca **Lucrețiu și Cicero** sau de poeți ca **Virgiliu și Horațiu.**[726] Influența sa se va prelungi însă asupra gândirii umane în primele secole creștine.

Dar, oricât de populare au fost aceste filosofii, sau altele, care s-au mai amintit, ele au fost nesatisfăcătoare, fiind prea abstracte ca să fie înțelese în întregime de oamenii de rând. Divinitatea pe care filosofia o propunea oamenilor spre adorare, nu era decât un principiu abstract care nu putea deveni obiectul unui adevărat cult și nici nu împlinea cerințele unui suflet cucernic.[727] Filosofia nu oferea oamenilor decât o necredință cu temeiuri raționale, sau o doctrină echivalentă cu o credință religioasă. Raționamentul tuturor sistemelor filosofice sfârșea întotdeauna în îndoială. Platon a explicat foarte clar acest neajuns când a pus în gura lui Simmias afirmația: "*Îndrăznesc să spun că tu, Socrate, simți la fel ca mine, că este foarte greu sau*

[725] Rabinii evrei au folosit cuvântul apiqôrôs pentru a indica pe cineva care tăgăduiește viața după moarte, iar mai târziu ca sinonim pentru "necredincios" (Cf. **Dicționar biblic**, p.396).

[726] Vezi **Iustin Moisescu**, *op.cit.*, p.35, nota 3 și **Dicționar biblic**, p.396.

[727] Cf. **Iustin Moisescu**, *op.cit.*, p.41.



*aproape imposibil să ajungi la vreo certitudine cu privire la întrebări ca acestea în viața prezentă. Și cu toate acestea ar trebui să îl socotesc laș pe acela care nu a dovedit la nivelul cel mai înalt ceea ce se spune despre ele sau pe acela a cărui inimă s-a înmuiat mai înainte de a le fi examinat pe toate părțile. El ar trebui să persevereze până când realizează unul din următoarele două lucruri: fie să descopere sau să afle adevărul despre ele, fie dacă lucrul acesta este imposibil, să ia cele mai bune și mai indiscutabile noțiuni umane și să facă din ele pluta pe care să navigheze prin viață - nu fără riscuri, dacă nu poate găsi vreun cuvânt de la Dumnezeu care să-l poarte cu mai mare certitudine și în mai mare siguranță*".[728]

### *c) Gnosticismul*

Cultul religiilor de mistere pretindea să ofere omului calea sigură spre mântuire, prin inițiere. Curentul gnostic are același scop, oferirea mântuirii, însă pe o altă cale - cea a cunoașterii.[729]

Gnosticismul este definit a fi un sistem filosofic, religios, cu o doctrină sincretistă, compusă din elemente ale religiilor de mistere foarte populare în India, Bolivia, Persia, mituri ale filosofiei grecești, asociate cu unele idei creștine, și care a promis mântuirea prin cunoaștere, cuvântul gnosticism derivând de la cuvântul grecesc γνωσις, care înseamnează cunoaștere (secretă), inițiere.[730]

**Originile** gnosticismului sunt, fără îndoială, precreștine, la baza cărora stau mai multe curente filosofice și religioase. Singur sincretismul religios al lumii elenistice, păgâne nu poate explica satisfăcător originea gnosticismului, dar este cert că a constituit un

[728] **Platon**, *Phaidon*, București 1994, p.142.

[729] Cf. **A. Robert et A. Feuillet**, *Introduction à la...*, p.26.

[730] Cf. **Pr.prof.dr. Ion Bria**, *Dicționar de teologie ortodoxă*, București 1981, p.189, **Ed. Lohse**, *op.cit.*, p.187 urm.

mediu prielnic apariţiei lui. Pe de altă parte, cultul religiilor de mistere nu s-a desfăşurat fără să nu aibă o contribuţie la naşterea gnosticismului: orfismul şi neopitagorismul dădeau prin speculaţiile lor religioase şi folosirea frecventă a alegoriilor, o nouă înfăţişare filosofiei lăsând spaţiu liber pentru noi cugetări religioase şi filosofice; misterele orientale, în special cele ale lui Isis şi Mithra, în măsura în care se identificau practicile lor cu teosofia, au oferit teren prielnic ivirii gnosticismului. Originea gândirii gnostice este însă dificil a o preciza cu exactitate,[731] dar poate fi însă legat *"de originile sincretiste de proveniență orientală"*.[732]

La apariţia creştinismului două mari direcţii preocupau spiritele din graniţele vastului imperiu roman:

a) preocuparea religioasă pe care mitologia oficială nu o satisfăcea în chip onorabil, orientându-se astfel cu pasiune spre cultele orientale.

b) preocuparea filosofică facilitată de întinderea limbii greceşti pe spaţii tot mai largi ale imperiului, înlesnindu-se astfel accesul la tot mai multe scrieri şi idei filosofice şi de cugetare religioasă.

Acestor două direcţii se adăugau apoi monoteismul iudaic şi ideile creştine, pe acestea din urmă răzvrătiţii vremii încercând a le acomoda obiceiurilor şi modului de gândire potrivit gustului epocii. Toate aceste elemente pot să stea la baza originii sistemelor gnostice.[733] Aşadar, originea gnosticismului ar putea fi căutată cândva în a doua jumătate a secolului I, când în Asia Minor se întâlnesc

[731] A se vedea în acest sens **"Dicţionar biblic"**, p.500; **A. Robert...**, *op.cit.*, p.26.

[732] Cf. **Eugene de Faye**, *Gnostique et gnosticisme*, Paris 1925, p.5

[733] Vezi **Pr. Ilie D. Negoiță**, *Gnosticismul lui Simon Magul*, în Rev."Glasul Bisericii", nr.1-2, p.1968, p.108.



teozofi, învăţând doctrine absolut identice ceu cele ale **gnosticismului** din secolul următor.[734]

În interiorul curentului gnostic se pot distinge mai **multe** tendinţe de orientare speculativă, din care sunt evidente: **una mai populară** şi care se găseşte într-un raport foarte strâns cu astrologia şi magia, şi alta, mai **filosofică** şi care caută să dea prin speculaţii un fundament "cunoaşterii" mântuitoare. Datorită întrepătrunderii de multe ori a acestor două tendinţe este foarte greu să se precizeze cui aparţine autonomia deplină.[735]

**Doctrina gnostică** - are ca extreme două concepţii generale:

a) ideea unui *Dumnezeu foarte îndepărtat, inaccesibil*

b) ideea de *materie concepută ca fiind rea în sine*, penetrată de o multitudine de emanaţii rele pornite de la divinitate.

Aşadar, ideea comună tuturor sistemelor gnostice, fie precreştine, paracreştine sau chiar creştine, este dualismul între fiinţa divină, originară, inaccesibilă şi o serie de emanaţii rele care ajung în lume şi în materie.

În gnosticism Dumnezeu este conceput ca fiind o putere imensă, capabilă de a se dezvolta, de a se deschide mereu prin emanaţii succesive, care sunt şi manifestările sale. Aceste emanaţii pornesc de la divinitatea supremă în mod succesiv, şi se dezvoltă una dintr-alta, fiecare fiind cu puţin inferioară celei din care a provenit, până când, în final, ultimele dintre aceste emanaţii sau "eoni", cum au mai fost numite[736], au creat lumea. Seria întreagă de eoni formează **"pliroma"** divină. Pe măsură ce eonii se îndepărtează de Dumnezeu, ei devin mai puţin perfecţi. Alături de această degradare progresivă - spun gnosticii - în mijlocul seriei de emanaţii s-a mai produs şi o deviaţie. Un eon

[734] Cf. **M.Clavele**, *Le gnosticisme, les origines Simon le Mage*, f.a.,p.73, după **I.Negoiță**, *art.cit.*, p.109.

[735] **A. Robert...**, *op.cit.*, p.26.

[736] Cf. **M. Clavelle**, *op.cit.*, p.97, după **I. Negoiță**, *art.cit.*, p.11.

rebel deviază şi este exclus din Pliroma divină. Aruncat în lumea intermediară, el o populează cu o nouă serie de eoni inferiori seriei precedente. În cele din urmă el crează lumea materială şi pe om. Acesta se cheamă Demiurgul.[737]

Dar omul nu este în întreguime rău, după concepţia gnostică. Un eon superior a desfăcut din lumea suprasensibilă o scânteie divină a Pliromei, care este sufletul, depozitând-o în materie, unde rămâne prizonieră şi persecutată. Sufletul omenesc nu poate scăpa din această strânsoare prin propriile sale forţe. De aceea un Dumnezeu-om vine pentru a elibera sufletul din această închisoare, punându-i la îndemână mijlocul necesar.[738]

Concepţia despre materie ca sediu al răului, i-a dus pe gnostici la disprețul ei total. Dacă omul vrea să obţină mântuirea, trebuie să renunţe la lumea materială şi să caute lumea invizibilă. Din această concepţie au luat naştere două concluzii, două direcţii contradictorii: Cea dintâi promova un ascetism, un rigorism excesiv şi susţinea o strictă ţinere sub control a trupului care este material, deci rău, iar a doua punea accentul pe spirit, considerat ca singurul real şi ca unicul care va supravieţui. Dacă trupul este trecător, forţele lui sunt lipsite de importanţă şi fără efect asupra mântuirii ultime a sufletului. Din această perspectivă nu mai există viciu sau virtute, idolatria, magia, teurgia se practicau ca fapte indiferente, iar trupul se consuma în toate viciile posibile.

În plus, mânturiea depinde de transpunerea pe teren religios a diferenţierii oamenilor în clase închise. În locul libertăţii şi egalităţii universale a creştinismului, gnosticismul introducea în lume caste religioase care sfidau cele mai juste interese ale societăţii însăşi. Dintre cele trei categorii de oameni, după împărţirea gnosticismului, **spiritualii** sau pnevmaticii, care erau gnosticii înşişi, superiori şi

[737] Cf. **M. Clavelle**, *op.cit.*, p.98, după **I. Negoiţă**, *art.cit.*, p.111.

[738] *Ibidem*.



fericiţi prin ştiinţa şi prin iniţierea lor în misterele **gnozei** - se mântuiau singuri şi sigur; **psihicii** (ψυχικοί), în care erau **încadraţi şi** creştinii, se puteau mântui prin gnoză, sau nu; ceilalţi **ilicii** (ὑλαικοί) erau consideraţi iremediabil pierduţi.[739] Aceştia din urmă erau un **fel** de paria sau de sclavi ai duhului religios şi moral, osândiţi de **gnoză** pentru totdeauna la neştiinţă şi nefericire. Ei erau robii societăţii religioase gnostice.

*Referitor la Mântuitorul, gnosticismul afirma că Cuvântul - Mântuitorul nu este acelaşi cu Dumnezeu - Creatorul, ci o emanaţie spirituală, care a trecut prin Fecioara Maria, precum apa prin conductă, nu a murit fizic şi nu a înviat. Mântuirea nu a fost adusă de Hristos, ci ea este un act de cunoaştere revelată, necesară revenirii în armonia pliromei.*[740]

Există posibilitatea după unii exegeţi[741] ca acest început de învăţătură gnostică să stea la baza rătăcirii denunţate de Sfântul Apostol Pavel în epistolele către Coloseni, când îi avertizează pe cititori: "*Luaţi seama ca să nu vă fure mintea cineva cu filosofia şi cu deşarta înşelăciune, din predania omenească după stihiile lumii şi nu după Hristos*" (Col., 2,8).

Se pare că această rătăcire nega deplina dumnezeire a lui Iisus Hristos, considerându-l, probabil, una dintre emanaţiile sau manifestările lui Dumnezeu în afară. La fel, poruncii "nu lua, nu gusta, nu atinge" (Col.,2,21) pe care o sesizează Sfântul Pavel, s-ar putea să fi fost ecoul unui început de ascetism gnostic şi pe care îl condamnă cu toată vehemenţa. Desigur, identitatea absolută a acestor erori cu gnosticismul nu este posibilă, dar unele similititudini există.

[739] Vezi această împărţire şi amănunte despre evoluţia acestor categorii în cadrul gnozei, la **A.A. Cayre**, *Precis de Patrologie, Histoire et doctrine des peres et docteurs de l'Eglise*, tom I, livre 1 et 2, Paris 1927, p.98-99.

[740] Cf. **Pr. Ion Bria**, *op.cit.*, p.189.

[741] Vezi **A. Robert...**, *op.cit*, p.27.

Printre reprezentanţii gnosticismului creştin din timpul apostolic şi post-apostolic se numără: Simon din Samaria (magician), Nicolae, fondatorul sectei nicolaiţilor (Apoc.,2,6.15; I In.2,19), Cerint, contemporan cu Apostolul Ioan, Menandru din Samaria, Satornil din Antiohia, Vasilide din Alexandria,[742] Carpocrate, Marcion din Sinope, Bardesan din Edessa ş.a.

Între doctrinele gnostice care s-au impus în aria derulării secolului doi al creştinismului amintim în special două: marcionismul şi maniheismul.

**Marcionismul**[743] susţine existenţa a "doi dumnezei": un dumnezeu inferior, imperfect, al Vechiului Testament, care a creat lumea, a dat Legea, i-a inspirat pe profeţi, dar este cuprins de mânie şi răzbunare; şi un dumnezeu al Noului Testament, Tatăl lui Iisus Hristos, un dumnezeu al iubirii, milei şi iertării. Între cei "doi dumnezei", cel creator şi cel răscumpărător, nu există legătură, precum nici între Lege şi Evanghelie sau între iudaism şi creştinism. Despre învăţătura lui Marcion, Sf. Iustin Martirul şi Filosoful se exprima astfel: "*...un oarecare Marcion din Pont, care încă şi astăzi mai învaţă pe adepţii lui, socoteşte că există un alt Dumnezeu mai mare decât Dumnezeu Creatorul. Acesta, cu ajutorul demonilor, a făcut pe mulţi oameni, de toate neamurile, să spună lucruri defăimătoare şi să tăgăduiască pe Dumnezeu, care este mai mare şi a făcut lucruri şi mai mari decât Acesta*".[744] După Marcion materia este rea, de aceea recomandă un ascetism riguros. Ideile sale le susţine pe baza

[742] *Ibidem*.

[743] Numele vine de la Marcion, originar din Asia Mică, stabilit la Roma în jurul anului 140, unde sub influenţa gnosticismului lui Cerdon, dezvoltă propriul lui sistem pe baza unor texte din Epistola către Galateni, despre Dumnezeul celor două Testamente şi despre Canonul Sfintei Scripturi. (Vezi **I. Bria**, *op.cit.*, p.189).

[744] Cf. **Sf. Iustin Martirul şi Filozoful**, *Apologia I*, în vol. "Apologeţi de limbă greacă", PSB 2, XXVI, p.42.



propriului canon scripturistic stabilit de el: Evanghelia după Luca şi epistolele pauline, fără Timotei şi Tit, din care elimină ideile iudaice.[745]

**Maniheismul**[746], ca sistem gnostic susţine dualismul radical ontologic între cele două principii eterne, binele şi răul, care se găsesc, în decursul desfăşurării istoriei, într-un antagonism fără sfârşit. Organizată ca o nouă religie, numită "religia luminii", având chiar un cult şi o ierarhie, mişcarea maniheistă a fost adesea ţinta unor represalii organizate în decursul istoriei. În secolele IV şi V d.H., curentul gnostic maniheist se răspândeşte în China şi pentru prima oară în Europa occidentală.[747]

Sistemele gnostice sincretiste au fost însă combătute cu vehemenţă pentru inconsistenţa lor teologică şi etică de către Sfinţii Părinţi, scriitorii şi apologeţii creştini, dintre care amintim pe Origen, Clement Alexandrinul, Tertulian, Hipolit, Epifanie, Sfântul Efren Sirul, Irineu din Lyon ş.a.

Creştinismul nu poate admite revenirea la concepţia păgână despre natură, la demonolatrie, la stăpânirea magiei asupra duhului omenesc, la sfărâmarea imaginii umane de către duhurile elementelor. Creştinismul neagă faptul că omul ar putea veni la Dumnezeu şi la misterele divine pe calea unei neîncetate evoluţii a gândirii; el afirmă că pe calea cunoaşterii divine, omul îndură o zguduire spirituală ce modifică conştiinţa şi gândirea sa raportată la divinitate, arătând că

[745] *Ibidem*, p.190. Cel mai important exeget modern al lui Marcion este **Adolph Harnak** (1851-1930), care susţine deosebirea radicală între Evanghelia unică a lui Hristos şi celelalte religii (*Ibidem*).

[746] Acest sistem gnostic are ca întemeietor pe Manes-Mani (216-277 d.H.), filosof persan care, pretinzând a fi în posesia unor revelaţii secrete se consideră a fi ultimul "trimis", întruchiparea fizică a Paracletului. (Vezi amănunte în legătură cu această erezie la **Serge Hutin**, *Les gnostiques*, Paris, Presses universitaires (call. "Que sais-je?") ed.a 3-a, 1978, cap. "Maniheismul", p.104-108).

[747] Cf. **I. Bria**, *op.cit.*, p.190.

întâlnirea şi unirea cu divinitatea are loc numai în urma unei experienţe spirituale prealabile cu aceasta.[748]

Pentru gnostici imaginea lui Dumnezeu şi imaginea omului se întunecă şi se risipesc în procesele cosmice. Cosmosul cu structura ierarhică extrem de complexă, cu infiniţi eoni, a strivit complet natura umană în procesul transformării şi întâlnirii ei cu Dumnezeu. Gnosticismul rămâne în afara misterului fundamental al creştinismului şi al mântuirii omului, al transfigurării naturii inferioare în natura superioară. În realitate concepţia lor despre lume e una statică, departe de dinamismul creştin, care susţine transfigurarea naturii inferioare.[749] "Gnosticismul a exaltat orgoliul oamenilor "pnevmatici" şi superioara lor îngâmfare asupra oamenilor "psihici" şi a celor "trupeşti", dar nu a putut găsi calea sfinţirii sufletului şi a trupului, a transfigurării şi cuprinderii lor în duh."[750] Nikolai Berdiaev este de părere că elementele fundamentale ale sistemelor gnostice precreştine şi creştine se găsesc cristalizate tot aşa de bine în teosofia modernă, care în antropologie se deosebeşte radical de creştinism. În concepţia teosofiei moderne "*omul* - afirmă Berdiev - *nu moşteneşte eternitatea. Cosmosul este etern, dar omul nu este decât temporar şi trecător, nu corespunde decât unui singur eon din evoluţia cosmică... Omul e copleşit de infra şi supra lumi. Nu îşi are rădăcina decât în timp şi nu în eternitate; în cosmos şi nu în Dumnezeu. Conştiinţa teosofică este monistă, monofizită, nu recunoaşte decât o singură natură: cosmosul divin impersonal. Omul este rezultatul şi instrumentul evoluţiei, se uneşte şi se descompune în procesul ei. Este o entitate compusă din trei corpuri (fizic, eteric şi astral) şi "eul" spiritual, impersonal. Omul*

[748] Vezi în acest sens **Nikolai Berdiaev**, *Spirit şi libertate*. Încercare de filosofie creştină, traducere de **Stelian Lăcătuş**, Ed.Paideia, Bucureşti 1996, p.342 şi urm.

[749] *Ibidem*, p.341.

[750] *Ibidem*.



*nu este decât o sinteză temporară a forţelor cosmice..."*[751] Teosofia modernă restabileşte din nou, în antropologie, demonolatria, omul rămânând sub jugul geniilor răului. Omul se întunecă şi va dispare, imaginea lui tulburându-se în ierarhiile şi evoluţiile cosmice, în infinita succesiune a eonilor.[752]

Ca o concluzie generală, se poate afirma că toate aceste sisteme filosofice, ca şi altele de altfel, s-au arătat a fi departe de a satisface spiritul uman, căutător de adevăr suprem, lipsindu-le, în primul rând, în mod evident, finalitatea, atât a omului - unirea cu Dumnezeu, cât şi cosmosului: transfigurarea.

## 3. Situaţia religioasă

Creştinismul nu s-a dezvoltat într-un vid religios în care oamenii să aştepte să li se dea ceva în care să creadă. Dimpotrivă, noua credinţă în Iisus Hristos a trebuit să-şi croiască drum luptând împotriva credinţelor religioase înrădăcinate de veacuri în conştiinţa popoarelor cu care a venit în contact. Mult din aceste credinţe au degenerat în superstiţii vagi şi ritualuri lipsite de sens, altele la apariţia creştinismului erau relativ noi şi în floare.

Expediţiile lui Alexandru cel Mare (356-323 î.Hr.) şi fenomenele care le-au însoţit au schimbat total faţa lumii vechi nu numai din punct de vedere politic, ci şi spiritual şi cultural. Cultura răsăriteană şi cea apuseană - cu desăvârşire străine una alteia până atunci - s-au apropiat, şi în veacurile următoare, în epoca pe care o numim "elenistică", s-au întrepătruns în felurite chipuri. Elada

[751] *Spirit şi libertate...*, p.324.

[752] *Ibidem*. Un raport amănunţit între teoria modernă şi creştinism, vezi întregul capitol intitulat "*Teosofia şi gnoza*", din lucrarea citată, p.317-359.

cucerise Asia, limba greacă devenise limbă de circulaţie universală.[753] Roma însăşi, atât de mândră de puterea ei militară şi de geniul ei organizatoric-administrativ, a trebuit să-şi plece flamurile înaintea geniului grec, recunoscându-i superioritatea indiscutabilă. Roma a sfârşit prin a adopta cultura Atenei şi a se supune, docilă, hegemoniei spirituale a grecilor. Aşadar, cultura, educaţia, limba au rămas mai departe greceşti în vastul imperiu roman.

Acestei apropieri dintre diferitele forme spirituale ale lumii de atunci nu i s-a putut sustrage nici religia. Zeităţile locale ale diferitelor popoare din răsărit au început să emigreze deodată cu închinătorii lor şi să-şi lărgească din ce în ce mai mult sfera de influenţă. **Procesul acesta de amestecare şi influenţare reciprocă a diferitelor zeităţi şi religii a generat ceea ce se cheamă "*sincretismul religios elenistic*".**[754]

Din această luptă pentru hegemonie religioasă a ieşit biruitoare **lumea zeilor orientali**. Dar încetul cu încetul, acestei zeităţi din Orient s-au substituit zeilor tradiţionali ai grecilor şi romanilor, sau, chiar atunci când le-au respectat vechile nume, i-au fasonat după calapodul lor.

Credinţa în zei, adică politeismul, înlesnea prin ea însăşi adoptarea de către popoarele politeiste a unor noi zeităţi. Pe de altă parte, cei afectaţi de marile dizlocări de populaţii - pricinuite de cuceririle romane - adesea recunoşteau în zeităţile străine anumite trăsături proprii zeităţilor lor naţionale şi nu pregetau să şi le însuşească, bineînţeles după ce procedau la anumite ajustări. Aceste fenomene au avut o influenţă hotărâtoare în evoluţia sincretismului religios elenist. De exemplu, zeul frigian Attis a fost adus la un numitor comun cu egipteanul Osiris, cu sirianul Adonis şi cu grecul

[753] **Pr. prof. dr. Grigorie T. Marcu**, *Mediul de apariţie a cărţilor Noului Testament*, în rev."M.A.", nr.4-6, 1976, p.262.

[754] *Ibidem*, p.263.



Dionisos; populara zeiţă egipteană Isis a fost asimilată cu **frigiana** Cibela, cu semita Atargatis şi cu greaca Hera.[755]

Fără îndoială că această apropiere între religii, care altădată se deosebeau şi se ţineau la distanţă unele de altele, adică sincretismul religios păgân, a favorizat răspândirea credinţei monoteiste iudaice şi, mai târziu, a celei creştine, păgânii ne mai fiind atât de opaci şi bănuitori faţă de ideile religioase noi. Astfel şi sincretizarea înlesnită de elenism îşi găseşte locul în acea voită de Dumnezeu "*preparatio evangelica*".

### *a) Panteonul greco-roman*

Odată cu dezvoltarea statului militar roman, care a dus la contacte cu civilizaţia greacă, s-a petrecut o fuziune a zeităţilor sub influenţa dominantă a panteonului grec. Jupiter, zeul cerului, a fost astfel identificat cu zeul grec Zeus; Juno, soţia lui, cu Hera; Neptun, zeul mări, cu Poseidon; Plato, zeul lumii subpământene, cu Hades etc. Întreaga listă a zeităţilor homerice a fost asimilată în echivalentele romane.

Închinarea înaintea zeilor din panteonul grec intrase însă în declin pe vremea Mântuitorului Iisus Hristos. Imoralitatea crasă şi practicile lipsite de sens ale cultului oferit acestora, i-au expus ridiculizării din partea scriitorilor satirici şi-a filozofilor antici. Platon, spre exemplu, cu mai bine de trei secole înainte de Hristos, afirma că "poveştile despre Zei", ar trebui excluse din statul ideal, deoarece ele ar avea tendinţa să corupă tineretul prin exemplul lor negativ.[756]

Dar un factor însemnat însă, care a condus la distrugerea vechii atitudini de reverenţă faţă de zei, a fost faptul că nu a existat o

[755] *Ibidem*.

[756] **Platon**, *Republica*, II,376; III, 390, după **M.C. Tenney**, *op.cit.*, p.61; vezi amănunte **Ed. Lohse**, *op.cit.*, p.163 urm.

închinare uniformă în toate cetăţile, fiecare cetate sau oraş-stat avându-şi propriul zeu ca patron. Închinarea era semipolitică; o persoană se închina lui Zeus sau Herei sau lui Artemis pentru că se întâmpla să locuiască într-o cetate peste care prezida zeitatea respectivă. Când oraşele state au capitulat în faţa puterii militare a Romei, s-a ridicat în mod firesc întrebarea: "De ce nu şi-a protejat zeitatea locală cetatea respectivă?" Astfel că popoarele învinse aveau tendinţa să-şi abandoneze credinţa în zeii lor care au fost fie prea slabi, fie prea capricioşi ca să-i ajute.

Săvârşirea publică însă a ritualurilor religioase dedicate zeilor a supravieţuit totuşi destul de mult după primul secol creştin. Un exemplu remarcabil a unui astfel de cult oferit unui zeu, menţionat de Noul Testament, era închinarea adusă zeiţei Artemis în Efes, despre a cărei statuie se zicea că a căzut din cer (F.Ap.19,27-35). Închinarea fanatică adusă acestei zeiţe locale este ilustrată cât se poate de bine de gloata înfuriată care a umplut amfiteatrul în Efes şi care striga cu glas tare: "*Mare este Diana (Artemis) efesenilor!*" (F.Ap.19,34), cu ocazia tulburării produsă de argintarul Dimitrie, confecţioner din argint de temple mici ale Dianei, având de aici mare câştig şi care s-a ridicat împotriva Sf.Pavel, care propovăduia că *"nu sunt dumnezei cei făcuţi de mâini omeneşti*" (F.Ap.19,26).

### *b) Religiile de mistere*

Răspândirea largă a zeităţilor orientale în lumea greco-romană şi popularitatea de care ele s-au bucurat este uşor de explicat. În adorarea acestor zeităţi, o bună parte a păgânilor credeau că pot afla astâmpărarea setei lor religioase. Oamenii erau animaţi de ideea şi de setea de nemurire şi sufereau de arşiţa trebuinţei unei vieţi religioase intense. Vechile culte oficiale s-au dovedit neputincioase în a satisface aceste trebuinţe sufleteşti, de aceea, a dispărut entuziasmul iniţial faţă



de aceste culte. Spiritele luminate ale antichităţii îşi dădeau seama din ce în ce mai limpede că înseşi masele populare începeau să vadă în practicarea acestor culte oficiale doar îndeplinirea mecanică a unor îndatoriri cetăţeneşti sau politice. În rest, ele nu reuşeau să dea oamenilor nimic altceva, şi cu atât mai puţin să satisfacă râvna sufletelor lor după o viaţă cu adevărat religioasă.[757]

Nu e de mirare, deci, că tocmai oamenii cu mai adânci înclinaţii religioase şi-au părăsit idolii străbuni, schimbându-i cu alţii, aparent mai proprii năzuinţelor lor superioare.

În această epocă de acută criză spirituală, **religiile sau cultele de mistere** ale Orientului invadează lumea greco-romană, uzurpând hegemonia zeităţilor locale şi colectând adeziuni din ce în ce mai numeroase.

**Prin misterii, antichitatea înţelegea acele culte care pretindeau că împărtăşesc iniţiaţilor lor, prin anumite rituri sacre (al căror secret era păstrat cu străşnicie), o legătură directă (nemijlocită) cu divinitatea**. Această legătură directă cu divinitatea era socotită mai apropiată sau mai îndepărtată după gradul de iniţiere al fiecărui iniţiat (numit "mistos", de la cuvântul grecesc μυστηριον = taină, mister).[758]

În Grecia au existat astfel de practici religioase numite "misterii" din vremuri străvechi. Unele dintre ele se pare că s-au dezvoltat sub influenţa religiilor orientale. Altele s-au înfiripat în jurul zeităţilor mitologice tradiţionale (ca Orfeu sau Dionisos); iar altele - ca misterele de la Eleusis (Grecia) - nu erau altceva decât rodul evoluţiei lente şi îndelungate a unor datini şi obiceiuri locale legate de schimbarea anotimpurilor.

Cu vremea, aceste rituri au degenerat atât de lamentabil încât au ajuns să scandalizeze cea mai elementară conştiinţă morală, devenind

[757] *Ibidem*. **Ed. Lohse**, *op.cit.*, p.171-172.

[758] *Ibidem*.

un pericol pentru echilibrul sufletesc al obştei. În anul 186 î.Hr. senatul roman s-a văzut nevoit să ia atitudine, pe cale de lege, împotriva scandaloaselor *practici pseudo-religioase* ale "iniţiaţilor" în misterele lui Dionisos, care se dedau la acte de adevărată sălbăticie.[759]

În epoca elenistică, religiile (cultele) de mistere au luat o amplă dezvoltare, numai că informaţiile asupra acestui subiect, mai ales cele referitoare la amănuntele practicării acestor culte, sunt, din nefericire, destul de sumare, deoarece documentele vremii ajunse până la noi sunt şi puţine şi sărace în această privinţă. Esenţialul însă totuşi se cunoaşte. Din ceea ce se ştie se poate vedea în ce măsură cultele de mistere descoperă neliniştea sufletească şi tragica neputinţă a păgânismului de a şi-o curma prin practicile sale religioase. La această răscruce de ere, păgânismul se găseşte în căutarea căii de salvare din torturile cumplitei crize religioase ale cărei vremi neprielnice le străbăteau atunci. Lumea păgână de la începutul erei creştine se va amăgi cu gândul că a găsit această cale de salvare în cultele de mistere, dar curând îşi va da seama că nu era decât o nouă înşelare.[760]

Pentru a se vedea în ce constau, în mod concret, cultele de mistere, iată câteva exemple: **Misterele de la Eleusis** se dezvoltaseră în jurul mitului zeiţei pământului, **Demetra**. Fiica ei, **Persefona**, fusese dusă de Hades în infern. Graţie intervenţiei altor zei, ea a fost redată mamei sale, cu condiţia ca vreme de patru luni în fiecare an să se reîntoarcă în infern. Misterele celebrate la Eleusis, în Grecia, reactualizau doliul Demetrei şi apoi fericita reîntoarcere a Persefonei, printr-un simbolism care evoca trezirea naturii în anotimpul primăverii. Cultul Demetrei se pare că nu avea alt scop la origine decât obţinerea de recolte bogate. Mai târziu, în ciclul anual al anotimpurilor a fost văzut un simbol al vieţii şi al morţii, iar

[759] *Ibidem*.

[760] **Pr. prof. dr. Gr.T. Marcu**, *art.cit.*, p.264.



participarea la misterele de la Eleusis era socotită că asigură o viaţă nouă într-o altă lume.

Cele mai vechi şi mai populare dintre cultele de mistere ale lumii elenistice erau cele ale lui **Dionisos**, zeul vinului. La începutul erei creştine, ele erau celebrate cam peste tot. Printre devotaţii săi se găseau mai ales femei. După o pregătire prin post şi anumite rituri de purificare, ele participau la ceremonii care durau toată noaptea şi în cursul cărora aveau loc copioase libaţiuni. Rezulta o stare de frenezie "divină", de extaz, în care se consuma, chipurile, unirea mistică cu zeul, ca un fel de pregustare a fericirii veşnice.

Dintre cultele orientale care au invadat Roma şi întreg Imperiul este de amintit în primul rând cel al renumitei zeiţe frigiene **Cibela** "mama zeilor", cum i se spunea, o zeiţă a naturii, căreia i-a fost dedicat un templu pe colina Palatin încă în anul 191 î.Hr.[761] Închinătorii ei îi aduceau omagiile lor prin practici rituale de-o pătimaşă cruzime, împinse până la vătămarea propriei lor integrităţi corporale, prin automutilări. Sărbătoarea de căpetenie a Cibelei cădea primăvara. Ea se desfăşura în zgomotul unor manifestări ce vădeau o ieşire din normalitatea psihică. Acompaniaţi de muzica stridentă a unor instrumente şi scoţând strigăte sălbatice, care voiau să fie aclamaţii, închinătorii Cibelei se flagelau până la sânge, îşi făceau chiar răni pe trup cu diferite obiecte tăioase.

Concomitent cu Cibela era adorat zeul frigian **Attis**.

La origine, acesta era socotit "zeul naturii care renaşte" (al primăverii, al încolţirii, al dezmorţirii). Moartea şi învierea lui simbolică erau celebrate în fiecare primăvară. Mai târziu, cultul lui Attis a fost combinat cu ritul sacral numit "**taurobolism**" (ritul taurului de jertfă). "Mistos"-ul era coborât în subsolul templului, unde, dezbrăcat, aştepta iniţierea. Deasupra se afla un grătar prin care se scurgea peste trupul iniţiatului sângele taurului jertfit, în templu, cu

[761] *Ibidem*. **Ed. Lohse**, *op.cit.*, p.176-177.

acest prilej. Sacerdoţii lui Attis îl asigurau pe "iniţiat" că în chipul acesta i se spală păcatele şi se uneşte cu divinitatea.[762] În cadrul cultului lui Attis se practicau, de asemenea, nişte ospeţe sacre, la care mâncărurile şi băuturile erau servite dintr-un tamburin şi un ţimbal, instrumente muzicale preferate (şi socotite "sfinte") de acest zeu.

Trebuie menţionate, de asemenea, misterele egiptene ale lui **Osiris** şi **Serapis**[763], care şi ele aveau locuri de cult chiar şi la Roma. La aceste mistere se celebra mitul lui **Isis**, care călătoreşte în lumea subterană în căutarea corpului dezmembrat al soţului ei, Osiris, devenit zeu al infernului. Prin acest mister se credea că iniţiatul retrăieşte şi călătoria epuizantă a lui Osiris, unindu-se astfel cu zeul morţilor.

El pierdea astfel orice fel de teamă în faţa morţii şi primea speranţa redobândirii vieţii în lumea de dincolo.[764]

Dintre cultele orientale care au invadat Imperiul Roman, la începutul erei creştine, cea mai mare dezvoltare a cunoscut-o cultul lui **Mithras**.

La obârşie, Mithras fusese un zeu persan. În spaţiul latin a ajuns prin soldaţii romani care luaseră parte la sângeroasele campanii din

[762] *Ibidem*, p.265. Vezi descrierea acestui ritual al tarobolismului şi la **Josh Mc Dowell**, *El a umblat printre noi*, Oradea 1994, p.194-195.

[763] Serapis era o creaţie artificială a Ptolemeilor. La obârşia lui stătea cultul străvechiului zeu egiptean Osiris. Atât Serapis cât şi Isis s-au dezvoltat şi au evoluat rapid într-un fel de zeităţi universale, pancosmice, dominând, în cea mai mare parte, lumea veche. (Cf. **Gr. Marcu**, *art.cit.*, p.265).

[764] Trebuie reţinut faptul că şi "misterele" acestor culte egiptene, care în ceea ce priveşte amănuntele practicilor lor, rămân învăluite în mister, răspândeau ideea nădejdii în posibilitatea dobândirii nemuririi. În acest sens, ele satisfăceau vremelnic şi aparent, năzuinţele religioase ale epocii, motiv pentru care s-au bucurat de o largă răspândire, în ciuda faptului că autorităţile romane le-a pus sub interdicţie pe cele de lege şi le-a persecutat încă la mijlocul veacului I î.Hr., din pricina concurenţei pe care o făceau zeităţilor italice, adică cultelor băştinaşe oficiale. (Cf. **Gr. Marcu**, *art.cit.*, p.266).



răsărit. Mithras a fost şi a rămas mai presus de orice o zeitate cazonă, un "zeu al soldaţilor". Femeilor le era interzisă participarea la cultul acestui zeu.

Mithras era celebrat în temple miniaturale, de campanie, care se puteau improviza chiar şi în corturi. Cultul său avea şapte grade de iniţiere. Iniţiaţii se întruneau în jurul altarului modest şi acolo, în condiţii sobre, îşi celebrau ospeţele lor rituale şi ceremonialul sacru de iniţiere progresivă (gradată).

Cultul lui Mithras pretindea adepţilor săi o ţinută corectă, o conduită morală severă. Iniţiatul era obligat să trăiască după modelul zeului, adică singur, în castitate şi sfinţenie. Zeul Mithras se afla la antipodul zeităţilor senzuale ale celorlalte culte orientale de mistere. Ca şi el, adepţii săi erau obligaţi să ducă o luptă neînduplecată împotriva forţelor întunericului. Li se spunea că, dacă făceau astfel, sufletele lor, după o judecată şi o peregrinare prin lumea planetelor, aveau să intre în odihna cea fericită. La sfârşitul lumii, după o judecată finală, şi trupurile lor aveau să se împărtăşească de fericirea eternă.[765]

Simbolul mithraismului era soarele, a cărui răsărit era salutat zilnic, cu o manifestare religioasă.

Misterele lui Mithras exprimă marea şi curata speranţă de mântuire care însufleţea păgânătatea sătulă de neputinţa religioasă a zeităţilor ei ancronice. Prin doctrina şi practicile sale, mithraismul a pregătit - indirect - calea de pătrundere a Creştinismului în lumea veche.

Mai amintim aici, din şiragul fără sfârşit al cultelor orientale de mistere, cultul siriac al lui **Baal şi Atargatis** şi cultul lui **Hermes Trismagistos** (adică: Hermes "cel de trei ori mare") care, de asemenea, exprimă neliniştea religioasă a păgânilor şi neodihnita lor alergare după mântuire.[766]

[765] *Ibidem*, p.266. **Ed. Lohse**, *op.cit.*, p.178.

[766] *Ibidem*. **Ed. Lohse**, p.179.

Mântuirea era obținută - conform acestor credințe - prin mijlocirea unei ceremonii de inițiere; în consecință, acest fel de cult nu avea o influență reală asupra conduitei morale și, cu unele excepții, nu invita la o schimbare a vieții. Din acest ultim punct de vedere, influența stoicismului a fost mult mai eficientă. Ca aspecte pozitive ale cultelor de mistere, trebuie totuși reținute credința în nemurire, recurgerea la unii zei "mântuitori", trezirea unei dorințe de unire personală cu divinitatea etc. Toate acestea răspundeau unor necesități adânc resimțite de sufletul omului antic după o mai autentică trăire religioasă decât cea pe care i-o puteau mijloci cultele tradiționale.

*c) Cultul împăratului (Cezarului)*

Deși închinarea la zeitățile locale a persistat, caracterul cosmopolit tot mai accentuat din imperiu a pregătit calea pentru un nou tip de religie - închinarea adusă împăratului (statului).[767] Decăderea religiilor antice și degenerarea forțelor religioase ale lumii păgâne în epoca de răscruce a celor două ere este ilustrată cât se poate de limpede de apariția și dezvoltarea pe care a luat-o cultul (adorarea) personalităților de mare faimă și mai ales cultul împăratului.

La răscrucea dintre cele două ere, credința în zeitățile străvechi începe să se prăbușească. Sătul de mit și legendă religioasă omul antic începe acum să amestece rațiunea în religie, recurgând astfel la un cult empiric; în locul zeităților existente numai în imaginație, omul antic promovează pe tronul spre care se îndreaptă instinctiv adorațiile sale, ființe omenești, care aveau avantajul de a nu mai scandaliza rațiunea, existând în realitate. Politeismul epocii de răscruce al celor două ere ținea la ceea ce e vizibil, la ceea ce este palpabil.

[767] Prezentarea cu lux de amănunte a acestui cult și o bogată bibliografie în legătură cu acest subiect, vezi **L. Cerfaux, J. Tandrian**, *Le culte des souverains dans la civilisation greco-romaine*, Paris 1957.



Autoexpropriat de credința în zei, omul începe să adore valori umane, cu existență reală, care încorporau faptic "puterea" și care dispuneau de capacitatea de a oferi ajutor și scăpare destinului său mizer și efemer.[768] Așa s-a născut în antichitate cultul personalităților de înaltă clasă. Totuși acest cult era o creație artificială generată, evident, de rațiuni mai mult politice și mai puțin, dacă nu chiar deloc, religioase.[769]

Rădăcinile acestui cult se urcă până în vremea lui Alexandru cel Mare când se stabilesc raporturi strânse, pe toate planurile, social, politic, religios, cultural, între Orient și Occident. Grecii au practicat în toate timpurile cultul eroilor, personaje considerate a fi jumătate istorice, jumătate legendare.

În Orient, acest cult era vechi, și era aplicat suveranilor chiar din timpul vieții. **Alexandru cel Mare**, molipsindu-se de moravurile împăraților perși, pe care-i subjugase, a pretins de la un moment dat să i se aducă onoruri cultice.[770] Compatrioții săi, macedonenii, și-au văzut cu surprindere eroul național tămâiat ca o divinitate. Au murmurat, e drept, dar au acceptat în cele din urmă faptul împlinit. Urmașii lui Alexandru, generalii săi (diadohii), din considerente politice, au încurajat această tendință a spiritului vremii de a-i diviniza pe oamenii "mari". Și **Ptolemeii din Egipt** și **Seleucizii din Siria** se complăceau în rolul de pretinși coborâtori din zei, lăsându-se divinizați, luând titluri de-a dreptul mesianice ca: Sotir (salvator, mântuitor), Binefăcător, "Cel ce s-a arătat", adică "zeu văzut". Astfel Antioh al IV-lea al Siriei și-a adăugat supranumele de Epifanes, adică "zeu arătat, văzut".[771]

[768] Vezi **Gr. Marcu**, *art.cit.*, p.268.
[769] Vezi **A. Robert...**, *op.cit.*, p.27.
[770] *Ibidem.*, p.28.
[771] *Ibidem.*

Astfel de tendințe de zeificare se manifestă și în raport cu conducătorii romani. Lui **Octavian Augustus** i s-au ridicat, de pildă, temple în mai toate regiunile orientale ale Imperiului: în Asia Mică, cetățile mari sau mici rivalizau, chiar, în zelul lor de a arăta, prin ridicarea de sanctuare împăratului, ataşamentul lor profund față de acesta.[772] La Roma însă, se manifesta o oarecare rezervă față de hiperzelul divinizator al asiaticilor. Totuși, într-o primă fază, senatul hotărăşte ca geniului protector al Cezarului să i se aducă onoruri cultice. După moarte, tot prin edict senatorial, Cezarul însuși era consacrat și ridicat la rang de zeu. Astfel, după asasinarea sa în anul 44 î.H., senatul l-a aşezat pe Iulius Cezar între protectorii divini ai Statului.[773]

Dar începutul odată făcut, s-a alunecat vertiginos spre exagerări ilariante. Cultul geniului Cezarului se transformă destul de repede în cultul Cezarului viu. O paiață nebună și crudă, de specia abjectă a lui **Caius Caligula**, pretinde să i se introducă statuia în templul din Ierusalim. Numai reacția unanimă și hotărâtă a iudeilor, temperarea de către legatul **Petronius** și intervenția îndrăzneață a regelui **Irod Agrippa I** pe lângă împărat au putut opri această intenție profanatoare.[774] Mai târziu, smintiți ca **Nero** și **Domițian** se vor intitula pompos "**Divus**". Membrii familiei imperiale sunt introduși și ei, postum, în numărul zeităților.

Bineînțeles că romanii înșiși nu credeau că împăratul este zeu. Astfel, în cultul împăratului ei nu vedeau nimic altceva decât un principiu unificator al popoarelor, atât de multe și variate, cuprinse între granițele imperiului. Nu aceeași era însă și poziția unui Caligula, Nero sau Domițian, care, într-o epocă în care rolul senatului era

[772] *Ibidem*, vezi și **Ed. Lohse**, *op.cit.*, p.160-161.

[773] Iuliu Cezar a fost cinstit ca un adevărat zeu. El avea spre exemplu templul său, preoții săi și sărbătorile sale. (Vezi **A. Robert...**, *op.cit.*, p.28.

[774] Vezi **Gr.T. Marcu**, *art.cit.*, p.269.



practic anihilat, s-au făcut cu ușurință aclamați ca zei și au ajuns ei înșiși să se creadă zei. Domițian, de pildă, se prezenta ca "Domn și Dumnezeu" (Dominus ec Deus) în fruntea tuturor edictelor pe care le emitea.[775]

În această atmosferă de totală abdicare în fața capriciilor unor monștri împurpurați, numai creștinii cutează să se pună de-a curmezișul nemăsuratelor pretenții de divinizare ale Cezarilor. Pentru ei, titlurile de "domn" și "mântuitor" pe care și le arogau cezarii erau blasfematorii, ele cuvenindu-i-se numai lui Hristos. Conflictul era inevitabil, având să fie violent și de durată. Cartea Apocalipsei stă în acest sens mărturie despre crâncena ciocnire dintre tânăra Biserică creștină și forța imensă a Cezarului autodivinizat. Apocalipsa îl denunță pe Cezarul de atunci, Domițian, ca pe instrumentul docil al împotrivirii satanice față de marșul triumfal al Împărăției lui Dumnezeu. Vreme de trei veacuri, au curs valuri de sânge și calendarul sfinteniei creștine s-a umplut până la refuz cu eroicele victime ale refuzului de a substitui pe viul și adevăratul Dumnezeu cezarilor romani. Ecoul indignării și protestelor lor împotriva acestui cult răsună până azi în cartea Apocalipsei. (6,9-11; 13,2-17;20,4). Refuzul creștinilor de a aduce jertfe la altarele păgânești ale "Cezarului salvator" și ale "zeiței Roma" a fost urmărit și sancționat ca crimă de stat (înaltă trădare, laess majestatis).

În perspectiva istoriei spiritualității omenești, lupta Creștinismului împotriva cultului imperial reprezintă un formidabil aport pozitiv. Distincția între respectarea autorității și divinizarea ei a fost afirmată cu un eroism care constituie una din marile glorii ale Creștinismului.

[775] *Ibidem*.

# II. IUDAISMUL EPOCII NOULUI TESTAMENT

La începutul erei creştine, lumea iudaică, dintotdeauna tensionată şi animată, atât în interior, cât şi în afară, a fost străbătută şi adesea agitată de diferite curente, atât religioase, cât şi politice.

Iudaismul nu este o excepţie în ceea ce priveşte tendinţa umană spre sectarism religios, deşi coeziunea lui a fost mult mai mare decât a celorlalte religii din lumea romană.

Moise şi, în general, profeţii, s-au străduit să apere şi să consolideze unitatea poporului iudeu, stăruind asupra păstrării neştirbite a credinţei monoteiste şi a respectării tradiţiilor strămoşeşti (Deut. 4,1-9).

Din păcate, Israel n-a luat aminte întotdeauna la astfel de învăţături şi îndemnuri venite din partea unor oameni cu o incontestabilă autoritate morală, ceea ce a dus la compromiterea unităţii sale, apărând diferite grupări şi partide religioase antagoniste, care au constituit factorul prim în fărâmiţarea vieţii politice, religioase şi naţionale iudaice. Deşi toate grupările religioase din iudaism erau devotate Legii, ele aveau o varietate de orientări, de la liberalism la naţionalism şi de la misticism la oportunism politic.

## 1. Principalele grupări religioase

### *a) Fariseii* ("cei aleşi", "cei separaţi", "cei selecţionaţi")

Cea mai mare şi mai influentă grupare religioasă a Noului Testament a fost cea a fariseilor.[776] Sub acest nume ei intră în istorie la scurtă vreme după epoca Macabeilor, astfel că în timpul lui Ioan

[776] Cf. **Pr. prof. dr. Grigorie T. Marcu**, *Mediul de apariţie al cărţilor Noului Testament*, p.259; **Ed. Lohse**, *op.cit.*, p.53 urm.

Hircan (135-105 î.H.), când au exercitat o mare influenţă, bucurându-se de sprijinul poporului, ei erau bine delimitaţi în cadrul iudaismului. Se pare totuşi că nucleul acestui partid, ca de fapt şi al esenienilor, s-a constituit în timpul războaielor macabeilor, în gruparea "Haşidimilor" sau "pioşilor", grupare constituită cu puţin timp înainte de izbucnirea răscoalei macabeilor, tocmai pentru a rezista în faţa elenismului şi a menţine intactă religia mozaică. Faptul că fariseii nu sunt amintiţi în Vechiul Testament este un indiciu că ei au apărut după încheierea perioadei biblice vechi testamentare, respectiv după sec. IV î.Hr. După victoria definitivă a Macabeilor împotriva sirienilor, fariseii au rămas alături de cei dintâi, dar numai până în momentul în care aceştia şi-au asumat, pe lângă puterea politică şi demnitatea religioasă supremă, funcţia de mare Arhiereu, după anul 105 î.H.[777] Acum ei au intrat în opoziţie faţă de noua dinastie a Macabeilor sau Hasmoneilor, deoarece socoteau că vederile profane şi ambiţiile mondene ale acesteia veneau în contrazicere cu demnitatea arhierească uzurpată pe nedrept.

Într-un mod foarte deschis fariseii s-au arătat refractari Hasmoneilor pe vremea domniei lui Ioan Hircan I (135-105), a fiilor şi succesorilor imediaţi ai acestuia la tronul Iudeii - Alexandru şi Aristobul, a căror cruzime i-a tulburat foarte mult. Atitudinea lor se va schimba însă după moartea lui Alexandru Ianeu, când soţia acestuia acordă mari favoruri fariseilor, în schimbul luării sub protecţie ai celor doi fii ai Alexandrei, care au şi devenit - unul - rege, iar celălalt arhiereu.

Profitând abuziv de starea privilegiată ce li s-a creat, fariseii s-au dedat la răzbunări şi pedepse împotriva acelora care i-au nedreptăţit pe vremea lui Alexandru Ianeu, fapt care i-a înstrăinat pe mulţi care până atunci nutreau sentimente favorabile faţă de ei, fiind socotiţi şi principala cauză a pierderii autonomiei iudaice, prin intervenţia lui

[777] Cf. **Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan şi Diac.Prof.Dr. Emilian Cornițescu**, *Arheologie biblică*, p.332.



Pompei în treburile interne ale statului iudaic, în urma neînţelegerilor survenite între Hircan II şi Aristobul, neînţelegeri de care fariseii n-au fost străini.[778]

După acest episod fariseii aproape că dispar de pe scena vieţii politice şi religioase iudaice, urmând să reintre din nou la urcarea pe tron a lui Irod cel Mare (anul 37 î.Hr.), căruia au refuzat să-i acorde jurământ de fidelitate. Faţă de acesta şi faţă de stăpânirea romană ei vor practica o rezistenţă pasivă, evitând însă a se lăsa antrenaţi într-o luptă deschisă împotriva acestui uzurpator şi a stăpânirii romane pe care el o reprezenta, atitudine care le-a atras din nou simpatia poporului. Fariseii se ţineau însă la distanţă nu numai faţă de cei aflaţi la putere, ci şi faţă de masa poporului, pe care-l numeau cu dispreţ "am haareţ", adică "oamenii ţării", "poporul de rând", care "nu cunoaşte Legea" (In. 7,49), ei socotindu-se oamenii Legii prin excelenţă. De aceea gruparea lor a avut un caracter eminamente religios.

Numele de farisei derivă de la verbul "paras" care însemnează "a separa", "a distinge", ei fiind separatiştii sau puritanii iudaismului, care se fereau de orice asocieri rele, căutând să dea ascultare deplină fiecărui precept din Legea scrisă sau orală.[779] Spiritul de separaţie atât de specific fariseilor a început a se manifesta încă la evreii reveniţi din exilul babilonic, în anul 538 î.Hr., care se manifestau cu dispreţ şi totală respingere faţă de păgânii instalaţi în cetăţile şi oraşele lor părăsite, dar şi faţă de conaţionalii lor, puţini la număr, rămaşi în ţară, în 586 î.Hr., când Nabucodonosor a deportat marea majoritate a evreilor.

Fariseii se recrutau dintre toate clasele sociale ale lumii iudaice. Dar întotdeauna au fost un grup minoritar. Pe vremea lui Irod gruparea

[778] Sceptrul a fost trecut, cu concursul lor, din mâinile lui Hircan II în cele ale lui Aristobul. (Cf. **D. Abrudan şi E. Cornițescu**, *op.cit.*, p.333).

[779] **M.C. Tenney**, *op.cit.*, p.97.

fariseilor număra în jur de 6000 de aderenţi,[780] însă cel al simpatizanţilor, declaraţi sau în secret, era cu siguranţă mult mai mare.

Pentru a putea cineva să se intituleze cu titlul de "fariseu" şi să facă parte din această asociaţie religioasă, el trebuia să posede o cunoaştere exactă a Legii mozaice, a prescripţiilor ei, precum şi a tradiţiei orale, şi să se distingă printr-o împlinire minuţioasă a tuturor preceptelor Legii.

Scrierile rabinice arată că adesea problemele indicate de respectarea minuţioasă a Legii trădau o cazuistică rafinată în rândrul populaţiei evreieşti în Babilon.

Fariseii se remarcau în mod deosebit prin cunoaşterea amănunţită şi precisă a Legii lui Moise şi a "tradiţiilor (datinilor) bătrânilor", adică a interpretărilor nescrise ale Legii (Torei). Insistenţa cu care fariseismul susţinea valoarea **tradiţiei orale** constituia deopotrivă **forţa** şi **slăbiciunea** sa. Pe de o parte, ea oferea posibilitatea adaptării Legii diferitelor împrejurări şi cerinţe schimbătoare ale vieţii, pregătind spriritele pentru acceptarea ideilor noi, ca cele privind nemurirea personală, judecata obştească, învierea, existenţa îngerilor, a providenţei,[781] care, după ei, nu îngrădea libertatea umană, dar pe de altă parte, acelaşi ataşament al lor faţă de tradiţia orală, căreia îi ofereau aceeaşi autoritate ca şi Torei, i-a făcut robii ei, viaţa lor religioasă ajungând o servitute intolerabilă.

Era aproape imposibil pentru un fariseu de a-şi părăsi casa, de a-şi servi hrana sau de a întreprinde orice altă acţiune fără a încălca una din infinitele prescripţii legale şi pe care ei înşişi le-au formulat.[782]

[780] **A. Robert, A. Feuillet**, *op.cit.*, p.69.

[781] *Ibidem*, p.71.

[782] *Ibidem*, p.70, **Kaufmann Kohler** enumeră într-un articol al său şapte tipuri de farisei care reprezentau extremele:

1. Fariseul "**lăudăros**", care făcea paradă înaintea oamenilor cu faptele lui bune.



"Vaiurile" pe care li le adresează Mântuitorul amintesc câteva cazuri extreme de deformare de către ei a învăţăturii dumnezeieşti prin "datina (tradiţia) lor". Înainte însă cu numai câteva zile de Patima Sa, Iisus a pronunţat teribilul rechizitoriu împotriva lor. De şapte ori El reînnoieşte învinuirile Sale, începând totdeauna prin formula: "**Vai** vouă cărturarilor şi **fariseilor** făţarnici", reproşându-le:

1. Că închid şi pentru alţii împărăţia cerurilor, după ce ei înşişi nu intră în ea.

2. Că străbat marea şi uscatul pentru a face un prozelit, pentru ca apoi să facă din el un fiu al pierzării.

3. Că susţin că jurământul făcut pe templu sau pe altar este nevalid, în timp ce jurământul făcut pe aurul templului sau pe jertfa de pe altar este valid.

4. Că dau dajdie din mentă, mărar şi chimen, dar nesocotesc dreptatea şi milostivirea.

5. Că spală cu multă grijă vasele pe dinafară, dar ignoră întinarea sufletului.

6. Că poartă grijă exagerată de cele dinafară, iar cele dinlăuntru le nesocotesc. În acest sens Iisus îi aseamănă cu nişte morminte văruite pe dinafară, dar pline de putreziciune pe dinlăuntru.

2. Fariseul "**aşteaptă puţin**", care cerea cuiva să-l aştepte până când făcea o faptă bună.

3. Fariseul "**orb**", care se accidenta când se lovea de vreun zid pentru că îşi închidea ochii pentru a evita să vadă vreo femeie.

4. Fariseul "**cap plecat**", care umbla cu capul aplecat pentru ca nu cumva să observe ispita care să-l atragă.

5. Fariseul "**care socoteşte într-una**", care îşi număra într-una faptele bune, ca să vadă dacă ele compensează eşecurile sale.

6. Fariseul "**temător de Dumnezeu**", care, la fel ca şi Iov, era cu adevărat drept.

7. Fariseul "**iubitor de Dumnezeu**", la fel ca şi Avram. (Cf. **Kaufmann Kohler**, "Fariseii", în Jewish Encyclopedia, IX, 661-666, Ierusalim 1971).

7. Că zidesc şi împodobesc mormintele profeţilor, pe care ei înşişi i-au persecutat şi i-au trimis la moarte. Şi Mântuitorul încheie cu aspra sentinţă: "**Şerpi, pui de vipere, cum veţi scăpa de osânda Gheenei**?" (Mt.23,13-33).

Preocupaţi în mod deosebit de a-şi conserva propria lor influenţă fariseii au devenit duşmanii declaraţi ai oricăror persoane ce şi-ar fi câştigat stima sau simpatia poporului. Astfel conflictul dintre ei şi Iisus era inevitabil. Preocuparea lor de căpetenie era numai de a-i întinde curse lui Iisus şi a-l prinde în cuvânt, de unde să pregătească apoi discreditarea, compromiterea şi condamnarea în faţa poporului. Spre exemplu într-o capcană provocatoare, ei L-au întrebat dacă este îngăduit a repudia o femeie pentru indiferent ce motiv. Erau siguri de răspunsul Său negativ şi în consecinţă de posibilitatea de a-L pune în contradicţie cu Legea lui Moise, care a autorizat divorţul chiar fără un motiv anume (Matei 19, 1-9, Mc. 10,2-11). Iisus nu intră în logica ispitirii lor, ci le repetă sentinţa din predica de pe munte "*...oricine va lăsa pe femeia sa, afară de cuvânt de desfrânare, o face să săvârşească adulter şi cine va lua pe cea lăsată săvârşeşte adulter*" (Matei 5,32; Lc. 16,18), punând, astfel, faţă în faţă, într-o legătură ireconciliabilă toleranţa în privinţa divorţului, cu imperfecţiunea Legii mozaice şi cu împietrirea inimii iudeilor.

Predica de pe munte conţine, de altfel, condamnarea evidentă a formalismului fariseic: "*Adevărat vă zic vouă: dacă nu va prisosi dreptatea voastră mai mult decât a cărturarilor şi fariseilor, nu veţi intra în împărăţia cerurilor*" (Mt. 5,20).

Faptul însă că erau buni cunoscători ai Legii şi că-şi dădeau silinţa să o împlinească în cele mai mici detalii ale ei, făcuseră pe majoritatea dintre ei nişte orgolioşi a căror dreptate pretinsă, disprețuitoare era afişată în public fără rezerve. Aceasta o arată cum nu se poate mai bine parabola Vameşului şi a fariseului (Lc. 18,9-14). Această autosuficienţă fariseică condusese chiar la o gravă eroare în



privinţa raportării la Lege şi la ajutorul lui Dumnezeu necesar în îndreptarea omului. Mulţi ajunseseră să creadă că omul se putea îndrepta el însuşi, prin stricta observare a Legii. Sfântul Apostol Pavel, care fusese el însuşi fariseu, dându-şi bine seama că o împlinire absolută a Legii era imposibilă (Rom.cap.7), nu ezită să decline că nici fariseii nu ţin Legea întru totul: "*...tu care te lauzi cu Legea, tu necinsteşti pe Dumnezeu, prin călcarea legii!*" (Rom.2,23).

Dar în ciuda faptului că manifestau pentru poporul de rând numai dispreţ, din pricina ignoranţei sale în cele religioase, fariseii se bucurau de suficient prestigiu pentru a exercita o influenţă de loc de neluat în seamă asupra maselor. Râvna lor pentru Lege, înălţimea idealului lor religios, conduita lor ce se voia exemplară erau motive suficiente pentru dobândirea unei astfel de influenţe.[783]

Însuşi Sfântul Apostol Pavel va putea să se refere la situaţia sa de dinainte de convertire cu cuvintele: "*...după lege fariseu... în ce priveşte dreptatea cea din Lege, fără prihană în vieţuirea mea*" (Filip.3,5-6).

În plus, atitudinea lor independentă faţă de autoritatea romană era pe placul poporului. Totuşi, ei erau departe de a fi extremişti în acest sens, opunându-se ideii unei revolte antiromane.

Dar, într-un oarecare sens, trebuie recunoscut faptul că fariseii meritau totuşi încrederea pe care le-o acorda poporul de rând, căci, într-adevăr ei vor fi cei care vor salva iudaismul după marea catastrofă naţională din anul 70.[784] Cu toate că principala lor preocupare era Tora, ei nu disprețuiau deloc cultul de la templu. Astfel că atunci când va fi distrus, ei vor şti să reconstruiască edificiul religios al iudaismului numai pe baza Torei. În timpul domniei lui Irod Idumeul, numărul lor se ridica la aproximativ 6000.[785]

---

[783] Cf. **A. Robert, A. Feuillet**, *op.cit.*, p.71.

[784] *Ibidem.*

[785] Cf **Iosif Flaviu**, *Antichităţi iudaice*, XVIII, 2,4, după **Gr.T. Marcu**, *Mediul de apariţie*, p.259.

### *b) Saducheii*

Originea numelui lor este incertă. Cea mai mare parte a specialiştilor socotesc că numele lor trebuie pus în legătură cu marele arhiereu Sadoc[786], contemporan cu regele David (II,Reg.8,17) şi Solomon (sec. X, î.Hr.), (III Reg. 2,35) ai cărui descendenţă au exercitat funcţia arhierească până în timpul regelui sirian Antioh IV Epifanes (175-164 î.Hr.).[787]

Acest nume şi l-au atribuit ei înşişi, din dorinţa de a se pune sub scutul faimei unuia dintre personajele celebre ale trecutului, cât şi pentru a da o justificare pretenţiilor de a se bucura de o serie de drepturi şi avantaje.

Ca grupare organizată, saducheii apar însă destul de târziu în istorie, în timpul domniei lui Ioan Hircan I (135-104 î.Hr.).[788] N-au format un partid compact şi numeros ca cel al fariseilor, gruparea lor fiind alcătuită numai din aristocraţia sacerdotală, respectiv din arhierei şi marile familii preoţeşti (F. Ap. 5,17).[789] Totuşi, un mare număr de preoţi din cetele de rând nu au făcut parte din gruparea saducheilor, ceea ce ne îndreptăţeşte să presupunem că n-a existat o identitate absolută între preoţia iudaică şi gruparea saducheilor.

[786] Cf. **A. Robert, A. Feuillet**, *op.cit., p.73.*

[787] Există în special 4 teorii cu privire la originea saducheilor. **M.H. Segal**, urmându-l pe Welhausen, a considerat că au fost în principal un partid politic, derivat din eleniştii iudaici. **G.H. Box**, urmându-l pe Seiger, crede că au fost o partidă religioasă şi că unii din scribii descrişi în Evanghelii au fost saduchei. **I. Finkelstein** crede că ei au fost un corp aristocrat rural, în opoziţie cu fariseii orăşeni. **T.W. Manson** crede că ei erau la origine reprezentanţi ai aparatului de stat. (Cf.***Dicţionar biblic***, p.1143).

[788] Vezi **A. Robert, A. Feuillet**, *op.cit.*, p.73.

[789] **Iosif Flaviu**, *Antichităţile iudaice*, XX, IX, 1, după **Pr. Prof. Dr. D-tru Abrudan şi Diac. prof. dr. E.Cornităescu**, *op.cit.*, p.338.



Prezenţa saducheilor se face remarcată, ca şi cea a fariseilor, în epoca Macabeilor, când în confruntarea deschisă dintre partidul fariseilor şi dinastia macabeiană, saducheii au fost de partea Macabeilor, fapt care le va aduce multă suferinţă, întrucât sub domnia Alexandrei (76-77 î.Hr.), soţia lui Alexandru Ianeu, fariseii devenind puternici, vor întreprinde o serie de represalii contra saducheilor, trimiţându-i pe mulţi la moarte.[790]

De fapt, conflictul dintre cele două grupări era inevitabil, ele deosebindu-se considerabil, atât prin condiţia socială a membrilor lor, cât şi prin învăţăturile pe care le profesau. Fariseii aparţineau, în general, clasei mijlocii, în timp ce saducheii se recrutau din rândurile bogatei aristocraţii sacerdotale. Fariseii pretindeau să domine prin ştiinţă, cunoaştere şi pietate, în timp ce saducheii făceau caz de nobleţea sângelui şi de situaţia lor socială; fariseii erau progresişti, în timp ce saducheii erau conservatori; fariseii căutau o îmbunătăţire a vieţii religioase a poporului, saducheii se ţineau însă departe de popor, îngrijindu-se numai de adunarea şi de ritualul templului.

Sub Irod cel Mare şi procuratori, neacceptaţi de farisei, saducheii dobândesc anumite avantaje, îndeplinind în acest timp principalele sarcini religioase. Politica a fost principala lor raţiune de a fi, obţinând de aici cel mai însemnat profit.

Ruina naţională iudaică de a cărei cauze ei n-au fost străini, a însemnat încheierea profitului, dar şi raţiunea lor de a fi.[791]

În ceea ce priveşte **doctrina** pe care o profesau saducheii, ei nu acceptau ca normă de credinţă decât Scriptura, iar Legea căreia îi dădeau o interpretare strict literală, însemna mai ales cele cinci cărţi ale lui Moise, din care ei reţineau cu deosebire ceea ce se referea la preoţie şi la jertfele de la templu. Tradiţia orală o respingeau aproape în desăvârşire, în consecinţă, respingeau existenţa îngerilor, negau

[790] *Ibidem.*

[791] Cf. **Gr.T. Marcu**, *art.cit.*, p.260.

învierea trupurilor, nemurirea personală, răsplătirea veşnică, cât şi pedepsele veşnice. (Fap.Ap.23,8).[792]

Saducheii respingeau în egală măsură şi providenţa divină învăţând că depinde numai de om să aleagă binele sau răul, fiecare fiind liber să se orienteze în direcţia voită. Dumnezeu neexercitând nici o influenţă asupra conduitei umane. El s-a arătat dezinteresat de propriul său popor, pe care l-a abandonat sub dominaţie străină. În domeniul **moralei**, atâta timp cât pentru saduchei nu exista nemurire personală, reprezentau concepţia că avându-se în faţă numai această viaţă, trebuie ca omul să profite de tot ceea ce i se oferă spre a trăi cât mai bine. Această concepţie s-a reflectat mai ales în atitudinea lor conciliantă faţă de stăpânirea romană, a cărei dominaţie au acceptat-o cu uşurinţă, situaţie din care au ştiut să tragă maximum de profit. Fără însă a merge până acolo, în politica lor faţă de ocupantul străin, de a colabora deschis cu procuratorii, ei se străduiau totuşi, deschis, să evite orice atitudine violentă sau conflict deschis cu romanii, izvorât din sânul maselor populare.[793]

Din acest punct de vedere, vedeau în Iisus mai ales un răuvoitor, care căuta să tulbure ordinea stabilită de romani şi care putea oricând atrage furia acestora împotriva naţiunii iudaice. Ecoul unei astfel de impresii din partea saducheilor, în legătură cu Mântuitorul, îl găsim în Evanghelia după Ioan: "*Deci arhiereii şi fariseii au adunat sinedriul şi ziceau: Ce facem, pentru că Omul acesta săvârşeşte multe minuni? Dacă-L lăsăm aşa, toţi vor crede în El şi vor veni romanii şi ne vor lua şi ţara şi neamul. Iar Caiafa, unul dintre ei (saduchei n.n.), care în anul acela era arhiereu, le-a zis: Voi nu ştiţi nimic. Nici nu gândiţi că este mai de folos să moară un om pentru popor decât să piară tot neamul*" (11,47-50). O astfel de atitudine nu le-a atras evident simpatia populară, ei exercitând, de

[792] Vezi amănunte **A. Robert, A. Feuillet**, *op.cit.*, p.74.

[793] Cf. **A. Robert, A. Feuillet**, *op.cit.*, p.73.



fapt, prea puţină influenţă în domeniul vieţii morale şi religioase. Aşa se explică faptul că atunci când templul şi cultul de la templu vor dispare, va dispărea şi raţiunea de a exista a saducheilor.

### *c) Esenienii*

Istoricul iudeu Iosif Flaviu vorbeşte de esenieni ca de a "treia dintre filozofiile" sau şcolile de gândire evreieşti[794], după cea a fariseilor şi saducheilor. Tot după informaţiile acestui istoric se pare că esenienii au apărut în istorie sub domnia lui Ionatan 160-142 Î.Hr. şi probabil, provenind, ca şi fariseii, dintre "hasidimii" epocii Macabeilor.

În privinţa numărului lor, Filon din Alexandria informează că pe vremea lui aceasta se ridica la circa 4.000 de persoane şi că locuiau în satele şi oraşelele Iudeii îndeletnicindu-se cu agricultura, dar dedicând mult timp însă studiului comun al moralei şi problemelor religioase, inclusiv interpretarea cărţilor sfinte. Tot Filon interpretează denumirea lor ca însemnând "pioşi", aducând la cunoştinţă şi faptul că esenienii respectau cu scrupulozitate puritatea ceremonială, deţineau toate proprietăţile în comun, nu aduceau jertfe de animale, practicau celibatul,[795] nu deţineau sclavi, se îngrijeau de aceia dintre ei care nu

[794] **Iosif Flaviu**, *Antichităţi iudaice*, 18, 18-22, după ***Dicţionar biblic***, p.411. Textele lui referitoare la esenieni din lucrarea lui Iosif Flaviu pot fi găsite în extras la **Andre Dupont-Sommer**, *Les ecrits esseniens decouverts pres de la Mer Morte*, Paris 1980, p.36-47. Informaţii detaliate şi complete cu privire la gruparea esenianã vezi **Athanasie Negoiţă**, *Manuscrisele eseniene de la Marea Moartă*, Biblioteca Orientalis, Bucureşti 1993 şi **Ed. Lohse**, *op.cit.*, p.59.

[795] Iosif Flaviu se pare că cunoaşte o grupare de esenieni care îngăduiau totuşi căsătoria, probabil, chiar practicând-o. (Cf.**Iosif Flaviu**, *Războiul iudaic*,II, VIII, 2,120. II,VIII, 13, 160 după **Ath. Negoiţă**, *op.cit.*, p.177.

puteau lucra din cauza bolii sau bătrâneții, nu făceau jurăminte, nu luau parte la activități militare și cultivau, în general, toate virtuțile.[796]

Între cauzele care au determinat apariția acestei grupări se numără, în primul rând, decadența clerului de la templul din Ierusalim. Se cunoaște că încă pe timpul regelui sirian Antioh al IV-lea Epifanes, o mare parte dintre preoți, în special cei tineri, se îndepărtaseră de tradițiile iudaice străvechi, acceptând influențe străine, mai ales elenistice. Astfel, se rușinau de circumciziune, își abandonau îndatoririle sacerdotale pentru a participa și chiar a concura la jocurile de pe stadioanele păgâne, care apăruseră și la Ierusalim. În sfârșit, regii sau părinții Macabei, din rândurile cărora a făcut parte și Ioan Hircan I, au comasat în persoana lor arhieria și regalitatea, fapt care a dus la compromiterea funcției arhiereşti ca urmare a abuzurilor comise din funcția regalității. În fața unor astfel de situații, esenienii, rupând legătura cu iudaismul oficial, reprezentat de preoții de la templu, au ales o viață retrasă, grupându-se în mici comunități, cu reguli severe, cu avere comună și mese sacramentale.

Cât privește **procedura intrării în comunitate** și de inițiere a esenienilor, după informațiile lui Iosif Flaviu,[797] aceasta includea o perioadă de 3 ani de noviciat. După un an de noviciat cu purtarea albă a hainei grupării, candidatul era admis la ritualul purificării în apă, dar la masa comună a comunității, înțeleasă ca simbol al inițierii depline, nu era acceptat decât după trecerea a încă doi ani de noviciat.[798] Înainte de a trece de la noviciat la statutul de membru, candidatului i

[796] **Filon din Alexandria**, *Quod omnis probus liber sit*, 75-91, după ***Dicționar biblic***, p.411, și **Mitropolit Tit Simedrea**, *Sf.Ioan Botezătorul în lumina descoperirilor de la Qumran*, în rev.S.T. 3-4/1958, p.142.

[797] **Iosif Flaviu**, *Războiul iudaic*, II,VIII, 7,137-139 după **Ath. Negoiță**, *Manuscrisele eseniene...*, p.112-113; **Mitropolit Tit Simedrea**, *art.cit.*, p.144-145 și **Ar. Robert, A. Feuillet**, *op.cit.*, p.76-77.

[798] Cf. **Edward Lohse**, *op.cit.*, Gottingen 1980, p.60-61.



se cerea să depună mai multe jurăminte solemne, dar înfricoșătoare, prin care se angaja să cinstească după cuviință pe Dumnezeu, să se poarte cu dreptate față de oameni, să nu înșele pe nimeni, să-i apere pe cei drepți și să-i deteste pe cei răi, să nu mintă, să nu fure și să nu divulge secretele comunității. "*Cei ce doresc să intre în secta lor* - spune Iosif Flaviu - *nu sunt primiți numaidecât... Acela care face dovada de înfrânare este îngăduit, după un an, să ia parte la botez în apă, foarte curată, în vederea curățirii, dar nu e primit la ospățul comun. După o încercare de încă doi ani, dacă e aflat vrednic, e primit în cin...Cei prinși în greșeli mici sunt alungați din cin...*".[799]

După informațiile aceluiași istoric, ziua esenienilor începea înainte de răsăritul soarelui, cu rugăciunile de dimineață, adresate soarelui "ca și cum l-ar implora să răsară".[800] Apoi fiecare își lua în primire sarcina încredințată, sub îndrumarea unui supraveghetor și lucra până la amiază, când membrii comunității se îmbăiau și luau parte la o masă comună simplă, după care continua lucrul până seara.[801]

Hippolyt nu spune nimic despre rugăciunea adresată de esenieni soarelui dimineața: el spune că "*ei stăruiesc în rugăciune din zori de zi și nu rostesc nici un cuvânt până când nu cântă un imn de laudă lui Dumnezeu*".[802]

Esenienii arătau un mare respect Torei. Ei țineau cu strășnicie la ziua de sabat, trimiteau ofrande la templul din Ierusalim, dar nu

[799] **Iosif Flaviu**, *op.cit.*, II, VIII, 7, 137-139, după **Tit Simedrea**, *art.cit.*, p.144. și **Ed. Lohse**, *op.cit.*, p.72.

[800] Cf. **Tit Simedrea**, *art.cit.* p.144 și ***Dicționar biblic***, p.412.

[801] *Ibidem*.

[802] *Ibidem*. Obiceiul descris de Iosif Flaviu poate să fi fost cel al Sampsaenilor, un grup care se poate să fi fost asociat cu esenienii și care a primit numele lor (Cf. ebr. šemeš="soare") de la omagiul adus soarelui care era considerat o manifestare a divinității.

participau la cultul de la templu, socotind că acesta a fost profanat de Ionatan şi urmaşii săi, ca unii care au uzurpat demnitatea arhierească.

Despre esenieni vorbeşte şi un alt scriitor antic, Pliniu cel Bătrân, care îi prezintă ca fiind o comunitate situată pe ţărmul de Vest al Mării Moarte, undeva la Nord de Enghedi. "*Ei au locuit acolo de nenumărate generaţii - spune el - au renunţat la femei şi la bani; cu toate acestea numărul lor a fost menţinut în permanenţă, deoarece mulţi oameni veneau în mod obişnuit şi se alăturau existenţei lor solitare, fiind istoviţi de viaţa obişnuită*".[803]

Pliniu se referă de fapt la comunitatea de la Qumran, unde au şi fost descoperite importante ruine ale aşezării eseniene. Pe membrii acestei comunităţi, Pliniu îi numeşte, aşadar, "esenieni". De altfel pentru marea majoritate a cercetătorilor contemporani nu există nici o îndoială că aşezarea de la Qumran adăpostea o comunitate de esenieni, deşi acest nume nu apare în documentele descoperite aici.[804]

Săpăturile arheologice făcute în anul 1951 şi în anii 1954-1956 în câmpul de ruine de la Qumran au scos, într-adevăr, la iveală ruinele unui locaş cum nu se poate mai potrivit cu nevoile unei comunităţi eseniene. Clădirea fusese înzestrată cu încăperi pentru trebuinţele obştii, cu cisterne pentru spălările zilnice, cu trapeză pentru ospăţul sfânt luat în comun, cu încăperi cu mese şi călimări pentru copiatul cărţilor sfinte etc. Lângă clădire s-a aflat şi un mare cimitir aparţinător respectivei comunităţi eseniene.

[803] Vezi **Pliniu cel Bătrân**, *Historia naturale*, V, 17, după **Mitrop. Tit Simedrea**, *art.cit.*, p.143 şi **Dicţionar biblic**, p.411.

[804] Numele de "esenieni" dat comunităţii de la Qumran apare numai la Filon din Alexandria (Quod omnis probus liber sit 75-91) şi **Iosif Flaviu** (*Războiul iudaic II*, 119-161). Vezi **Eduard Lohse**, *Umwelt des Neuen Testaments*, p.59 şi **M.J. Lagrange**, *Le Judaisme avant Jesus Christ*, Paris 1931, capitolul dedicat grupării eseniene, p.307-337. În privinţa identificării grupării de la Qumran cu esenienii şi argumente în acest sens, vezi şi **A. Robert...**, *op.cit.*, p.79-80.



Săpăturile amintite au scos la iveală în peste zece grote descoperite ale aceleaşi regiuni şi un număr impresionant de manuscrise, pe pergament şi papirus ale comunităţii de la Qumran, şi care cuprindeau fragmente din mai toate cărţile Vechiului Testament ebraic, cu excepţia cărţii Esterei, Tobit şi Înţelepciunii lui Sirah.[805]

Clădirea care adăpostea comunitatea de la Qumran s-a zidit în vremea lui Ioan Hyrcan (135-104 î.Hr.) şi-a dăinuit, dimpreună cu comunitatea, până în anii 68-70 d.Hr., când a fost distrusă în întregime de legiunile romane, în timpul războiului iudaic.

Cât priveşte însă soarta esenienilor după războiul iudaic şi distrugerea Ierusalimului din anul 70 d.Hr., părerile qumranologilor sunt grupate, în general, în jurul a două teze:

a) teza dispariţiei complete a esenienilor după anul 70, susţinută între alţii de **M. Simon**[806] şi **S. Baron**[807].

b) teza trecerii esenienilor la creştinism după anul 70, încetând deci să mai existe ca sectă separată. În acest sens **O. Cullman**[808] şi **J.T. Milik**[809] susţin ideea că după împărţirea comunităţii de la Qumran, după anul 70, rămăşiţele comunităţii au fost asimilate de către grupurile creştine de la est de Iordan, care au suferit cu timpul tot felul de influenţe sincretiste.[810]

Pr.dr. Athanasie Negoiţă este însă de părere că după anul 70 d.Hr. esenienii n-au dispărut, ci şi-au continuat existenţa timp de

[805] Vezi **Tit Simedrea**, *art.cit.*, p.141; Magistrant **Săbăduş Ioan**, *Descoperirile de la Marea Moartă şi raportul lor cu Noul Testament*, în rev."Studii Teologice", nr.3-4, 1965, p.220.

[806] **M. Simon**, *Les sectes juives*, în "Studia Patristica", Berlin 1957, vol.1, p.528 urm.

[807] **S. Baron**, *Histoire d'Israel*, tom.II Paris 1957, p.659 urm.

[808] **O.Culmann**, *The Significance of Qumran Texts*, in K. Stendahl, The Scroll and the N.T., New York, 1957, p.32-35.

[809] **J.T. Milik**, *Ten years of Discoveries in the Wilderness of Judaea*, London 1963.

[810] Un raport între esenianism şi creştinismul primar vezi la **Constantin Daniel**, *Esenienii şi Biserica primară*, în rev. "S.T.", nr. 9-10, 1974, p.707-717.

secole, "*transformându-se cu timpul într-o sectă iudaică, care există şi azi*"[811]. Dintre argumentele sale amintim câteva:

1. Esenienii erau protejaţi de regii din familia lui Irod cel Mare şi astfel implicit de către romani. Din acest motiv ei au fost porecliţi de contemporani "irodieni", fiindcă se aşezaseră la adăpostul regilor irodieni.

2. Apariţia pe la mijlocul sec. II d.Hr. a sectelor gnostico-iudaice care profesau unele doctrine observate numai de esenieni precum: celibatul obligatoriu, oprirea de la consumul de carne, genealogiile angelice etc.[812], duc la concluzia conservării esenienilor şi a doctrinelor lor şi după anul 70 d.H.

3. Sf.Epifanie[813], care a trăit însec. IV d.Hr., vorbeşte de secta "**oseenilor**" ca vieţuind dincolo de Iordan, dimpreună cu alte secte ca cea a nazareeilor, sampseienilor ş.a. de a căror existenţă se cunoaşte în sec. IV şi V d.H.[814]

Documentele descoperite la Qumran sunt de cea mai mare importanţă nu numai pentru înţelegerea mişcării eseniene, ci şi pentru înţelegerea Noului Testament. Veacul care a precedat imediat naşterii lui Iisus Hristos reprezintă o perioadă relativ obscură a istoriei iudaice. Textele descoperite la Qumran în 1947, şi după aceea, au ridicat într-o oarecare măsură vălul care umbrea această perioadă. Spre exemplu, documentele de la Qumran pun în lumină, printre altele, un aspect necunoscut până acum al teologiei iudaice, anume un *oarecare*

[811] Cf. **Ath. Negoiţă**, *Manuscrisele eseniene...* , p.176.

[812] Cf.**Iosif Flaviu**, *Războiul iudaic*, 11, VIII, 7,142, după **Ath. Negoiţă**, *opt.cit.*, p.177.

[813] Panarion, Erezia a XIX-a, în "Ancoratus und Panarion" herausgegeben von Karl Hall, Band I, Leipzig 1915, p.217-224, după **Ath. Negoiţă**, *op.cit.*, p.178.

[814] Amănunte în legătură cu aceste argumente şi cu altele neamintite, vezi **A. Negoiţă**, *op.cit.*, p.176-180.



*dualism*[815], care deosebeşte două duhuri, cel al lui **Dumnezeu şi cel al** lui Veliar, adică al diavolului; lumina se opune **întunericului, atât în** lume, cât şi în sufletul omului. Totuşi, acest **dualism rămâne** monoteist, căci Dumnezeu este cel care a creat **amândouă aceste** duhuri. Dualismul acesta iese în evidenţă şi pe plan moral: **influenţa** duhului adevărului apare în practicarea virtuţii, în timp ce **păcatul** apare ca o manifestare a duhului întunericului. Lupta aceasta va avea un sfârşit, terminându-se cu nimicirea completă a răului şi cu biruinţa "fiilor luminii".

Întrucât unele elemente ale doctrinei Qumranite şi ale organizării sectei oferă multe analogii clare cu cele ale creştinismului primar, s-a pus adesea firesc întrebarea: S-ar putea vorbi de o influenţă a esenianismului asupra creştinismului? Răspunsul la această întrebare nu-l vom da aici, el constituid subiectul de dezbatere al ultimului capitol din lucrarea de faţă.

### *d) Cărturarii*

Cunoscuţi în Noul Testament, sub numele de γραμματεῖς νομικοί (experţi în lege) sau νομοδιδάσκαλοι (învăţători ai legii) (Matei 16,21; Luca 5,17-22, 66; Faptele Apostolilor 4,5;5,34; I Tim. 1,7) etc., formau gruparea aşa-zişilor "experţi în studierea Legii lui Moise" (Tora). Originea lor se pare că urcă până în timpul lui Solomon, când pentru prima oară în istoria lui Israel oamenii învăţaţi îşi pun ştiinţa în slujba statului. Dar apariţia lor, datată ca grupare distinctă în Israel, poate fi socotită abia după exilul babilonic, textul din I Cronici 2,55 putând sugera chiar ideea reunirii tuturor cărturarilor în "familii" şi "bresle".[816] În epoca postexilică, cărturarul

[815] Vezi în acest sens, **J. Carmignac**, art. "*Esseniens*", în Les Tables du DTC, fasc.6, col.1266-1277, Paris 1957.

[816] Cf. **Ed. Lohse**, *op.cit.*, p.82-83.

era un om versat în Legea lui Moise, ca Ezdra, spre exemplu, care a fost şi preot şi cărturar (Ezdra 7,6.11-12; Neem.8,9). Dar cărturarii au devenit în Israel un partid religios şi politic, bine determinat, abia pe timpul lui Antioh Epifane, când măsurile represive ale acestuia i-au afectat şi pe ei.

Cărturarii au putut fi întâlniţi în Babilon până prin sec. V şi VI d.Hr., iar în Roma până în ultima perioadă a imperiului. În veacul I al erei creştine, cărturarii exercitau funcţia de jurişti, moralişti şi chiar de teologi, ei fiind propriu-zis călăuzele şi maieştrii de cugetare ai iudaismului.[817] Mântuitorul Iisus Hristos zice despre ei: "*Cărturarii şi fariseii au şezut pe scaunul lui Moise. Deci toate câte vă vor zice vouă, faceţi-le şi păziţi-le...*" (Mt. 23,2-3).

Informaţii detaliate despre cărturari individuali avem atât înainte de anul 70 d.Hr., influenţi mai ales în Iudeea, dar prezenţi şi în Galileea (Luca, 5,17) şi în Diaspora, ca spre exemplu Gamaliel, dascăl al Sf.Ap.Pvel (Fap.Ap.5,34-39; 22,3), cât şi după anul 70 d.Hr., unii dintre ei ajungând celebri, ca întemeietori de şcoli, istoria reţinând în acest sens numele a cel puţin doi dintre aceştia - Hillel şi Samai, care au trăit în veacul I al erei creştine[818]. Mulţi dintre cărturari au făcut parte şi din Sinedriul din Ierusalim cu drepturi depline (Matei 16,21; 26,3). După anul 70 d.Hr. importanţa cărturarilor a crescut şi mai mult, ei păstrând, după dezastrul de la Ierusalim, în formă scrisă legea orală şi transmiţând cu fidelitate, mai departe, Tora. Mulţi dintre ei pretindeau, în acest timp, de la ucenicii lor, un respect mai mare chiar decât cel acordat părinţilor.

În Sfintele Evanghelii cărturarii apar adeseori asociaţi fariseilor, dar cei doi termeni nu sunt sinonimi. Cărturarii au existat, spre exemplu, cu mult timp înainte de a apare gruparea fariseilor, iar unii dintre ei înclinau şi spre saducheism, învăţând chiar doctrina saducheică. Dar marea majoritate a cărturarilor, este adevărat, erau

[817] **Vezi Gr.T. Marcu**, *Mediul de apariţie...*, pag.260.

[818] *Ibidem*. **Ed. Lohse**, *op.cit.*, p.85.



farisei sau favorabili fariseilor, rolul lor de "dascăli", adică învăţători ai Legii, în sânul comunităţii iudaice, contribuind enorm de mult la creşterea influenţei exercitată de farisei asupra lumii iudaice.

Activitatea cărturarilor s-a exercitat, în general, în 3 direcţii:[819]

a) - **păstrarea Legii** - Cărturarii au fost cercetători scrupuloşi ai Legii şi apărători fideli ai ei, în special în perioada elenistică. Ei au transmis deciziile legale nescrise care au rezultat din efortul lor de a aplica legea mozaică în viaţa cotidiană a poporului, pretinzând ca legii orale să i se acorde o mai mare importanţă, decât celei scrise. (Mc.7,5 urm.). Dar scrupulozitatea lor în observarea şi respectarea Legii, la fel ca şi a fariseilor, nu adesea a făcut ca Legea să fie redusă la un pur formalism, lipsit de viaţă.

b) - **adunarea a cât mai multi ucenici în jurul lor în scopul învăţării Legii**. Acestora li se cerea să memoreze materialul predat şi să-l transmită fără modificări.

c) - **aplicarea Legii în calitate de judecători în Sinedriu** (Cf.Mt.22,35; Mc.14,43; Lc.22,26; Fap.Ap.4,5 etc.). Pentru activitatea şi serviciile depuse în Sanhedrin, nu erau plătiţi. Cea mai importantă lucrare a "cărturarilor", dar dintr-o epocă ceva mai târzie, a fost **Talmudul**[820], o adevărată compilaţie de texte referitoare la Lege. Talmudul este compus din **Mişna** ("repetare"), prima codificare a Legii orale culeasă de Rabi Juda, către sfârşitul sec. II d.Hr. şi din **Ghemara** ("desăvârşire", "perfecţionare") care cuprindea comentariile rabinilor făcute la Mişna între anii 200 şi 500 d.Hr., tradiţii incorporate în Mişna, îndemnuri morale şi legendare.

[819] Vezi amănunte în legătură cu activitatea lor, ***Dicţionar biblic***, p.206. şi **Ed. Lohse**, *op.cit.*, p.83-84.

[820] O introducere în ceea ce priveşte Compoziţia şi specificul Talmudului a se vedea documentata lucrare a lui **Herman L. Strack**, *Introduction to the Talmud and Midrash*, traducere autorizată după a 5-a ediţie germană, Philadephia: The Jewish Publication Society of America, 1955.

Mişna era în esenţă o colecţie de "**Halakhah**" - adică de prevederi şi precepte juridice scoase din Lege împreună cu discuţiile complexe prin care s-a ajuns la acele decizii[821] şi "**Haggadah**", interpretări şi reguli fără caracter juridic. Haggadah este mai mult o încercare de dezvoltare a sensurilor implicaţiilor Legii şi nu de a lărgi afirmaţiile ei explicite. Argumentul lui Iisus cu privire la înviere, luat din Exod 3,6, urmează modelul procedurii din Haggadah (Mt.22,31-33). Împreună, Halakhah şi Haggadah sunt numite "Midraş", un cuvânt derivat de la verbul "daraş", care înseamnă "a căuta", "a cerceta". Aşadar, cercetarea înţelesurilor Legii scrise şi orale, a constituit astfel parte integrantă a Talmudului.[822] Talmudul se găseşte în două variante: **Talmudul ierusalimitean**, încheiat în sec. V d.Hr. şi **Talmudul babilonian**, încheiat în sec. VII d.Hr. Cele două talmuduri se deosebesc unul de celălalt în ceea ce priveşte forma şi extensiunea, cel babilonian fiind cu mult mai extins decât cel ierusalimitean.

Talmudul este important pentru că oferă vaste cunoştiinţe despre modul în care era abordat şi interpretat de evrei Vechiul Testament (Legea).[823]

### *e) Sinedriul* (ebr. Sanhedrin)

Informaţiile cu privire la originea şi istoria Sinedriului sunt destul de confuze. Conform Tradiţiei se pare că el îşi are originea în

[821] **Herman L. Strock** afirmă că "*orice devine Halakhah atunci când:1) este acceptat pentru o perioadă de timp mai îndelungată; 2) este confirmat de o autoritate recunoscută; 3) este susţinut cu dovezi acceptate din Vechiul Testament; 4) este stabilit cu o majoritate de voturi. Oricare sau toate aceste motive puteau stabili un principiu din legea orală.*" (Introduction, p.5-7).

[822] Vezi **Herman L. Strack**, *Introduction...*, p.6.

[823] Până astăzi Talmudul este standardul pentru iudaismul ortodox, reglementând credinţa şi practicile rituale. El stabileşte interpretarea Legii şi de multe ori are o influenţă mai directă chiar decât Vechiul Testament asupra credinţelor şi asupra vieţii adepţilor iudaismului (Vezi **Merril C. Tenney**, *op.cit.*, p.96).



cei 70 de bătrâni care l-au însoţit pe Moise în pustie, după porunca Domnului (Num.11, 16-24).[824] Se presupune că Ezdra a reorganizat instituţia sinedriului după exil, întrucât persanii le-au dat autoritate evreilor în problemele locale (Cf.Ezdra 7,25-26; 10,14). În acest sens, nu este exclus ca bătrânii de care se aminteşte în Cartea Ezdra 5,5; 6,7; 10,8 şi conducătorul din cartea Neemia 2,16; 4,1; 19,5-7 etc. să fi alcătuit un corp conducător în Israel care se asemăna cu Sinedriul de mai târziu.

Ulterior grecii au permis un "sfat" cunoscut sub numele de "gerousia" (senat) care era format din bătrâni şi reprezenta naţiunea.[825]

Sub dominaţia romană, mai precis sub procuratori (6-66 d.Hr.), puterile Sinedriului au fost mult extinse, chiar guvernarea internă a ţării fiind în mâinile lui[826], iar în unele privinţe fiindu-i recunoscută puterea chiar şi în diaspora (F.Ap.9,2; 22,5; 26,12).

În vremea lui Arhelau, fiul lui Irod cel Mare, puterile directe ale Sinedriului au fost totuşi limitate la Iudeea, neavând nici o putere asupra lui Iisus în timp ce era în Galileea.

După anul 70 d.Hr. Sinedriul a fost abolit şi înlocuit cu "Beth Din" (Curtea de Judecată). Deşi în Talmud se consideră că aceasta era o continuare a Sinedriului, ea era diferită în esenţă, fiind formată din cărturari ale căror decizii nu aveau decât o autoritate morală şi religioasă.

În ceea ce priveşte **componenţa** Sinedriului ea a variat de-a lungul timpului. La început, format în special din aristocraţia preoţească, predominant saducheică, componenţa Sinedriului s-a modificat din vremea reginei Alexandra (76-67 î.Hr.), când au fost

[824] Cf. **A. Robert, A. Feuillet**, *op.cit.*, p.63. Vezi şi **Pr.dr. Ioan Mircea**, *Dicţionar al Noului Testament*, Ed.EID, Bucureşti 1984, p.447.

[825] **Iosif Flaviu**, *Antichităţi iudaice*, 12, 128; I Macabei 12,3-6; 14, 20. După ***Dicţionar biblic***, p.1211-1212.

[826] *Ibidem*.

incluşi fariseii şi cărturarii. Sub Irod cel Mare, care i-a favorizat pe farisei, dorind să limiteze influenţa saducheilor şi a vechii nobilimi în popor, elementul fariseic a jucat rolul preponderent în decizii.

În vremea Noului Testament Sinedriul se prezenta ca un Senat, cuprinzând preoţi şi laici în număr de 70, la care se adăuga arhiereul (marele preot),care era din oficiu şi preşedintele Sinedriului. Componenta Sanhedrinului număra 3 grupe de membri fără să se ştie însă câţi membri număra fiecare grupă.[827]

- **şefii marilor familii preoţeşti** ("mai marii preoţilor" - din Evanghelii) (ἀρχιερεῖς)

- **bătrânii** (πρεσβύτεροι) - care reprezentau aristocraţia laică

- **cărturarii** (γραμματεῖς) - aceştia fiind de tendinţă fariseică, primele două grupări fiind saduchei.[828] Sf.Ap.Pavel va dovedi mare abilitate, atunci când aflat la judecată în faţa Sinedriului va şti să-i opună pe farisei, saducheilor, dezbinându-i, arătând motivul pentru care este judecat - nădejdea învierii morţilor - în care credeau fariseii, iar saducheii, nu. (F.Ap.23,1-9).

În timpul Mântuitorului Hristos **jurisdicţia** Sinedriului cuprindea atât domeniul religios, cât şi cel civil. Toate cauzele care implicau o violare a Torei ţineau de jurisdicţia sa; şi cum iudaismul nu făcea distincţie clară între domeniul religios şi cel civil, cazurile de acest gen erau foarte frecvente. Ca tribunal suprem al iudaismului, Sinedriul dispunea şi de o poliţie proprie. El putea dispune arestarea şi pedepsirea răufăcătorilor, putând să pronunţe chiar sentinţe de condamnare la moarte. Dar aceste cazuri, pentru a deveni executorie, sentinţa trebuia să fie ratificată de procurator, întrucât Sinedriului nu-i era recunoscut de romani acel "ius gladii" (In.18,31) [829].

[827] Cf.**Ioan Mircea**, *Dicţionar...*, p.447.

[828] Cf. **A. Robert, A. Feuillet**, *op.cit.*, p.64; **Pr.dr. Ioan Mircea**, *Dicţionar...*, p.447.

[829] *Ibidem*, p.65.



În afara Ierusalimului, în comunităţile iudaice **din Palestina şi din diasporă**, tribunalele locale erau şi ele numite "sinedrii". **Hotărârile** lor **se** bazau pe jurisprudenţa stabilită de Marele **Sinedriu de la** Ierusalim, ale cărui sentinţe erau comunicate şi comunităţilor **locale.**[830]

Referitor la **procedurile** de fiinţare şi acţiune a **Sinedriului,** acestea aveau o notă cu totul specifică. Sinedriul de la **Ierusalim se** întrunea la date stabilite sau în şedinţe excepţionale, dar **niciodată în** zile **de** sărbătoare sau Sabat.

Sinedriul era aşezat în semicerc şi avea doi grefieri, unul care înregistra voturile în favoarea achitării, iar celălalt, în favoarea condamnării. În cazurile capitale se făcea mai întâi pledoaria pentru achitare, apoi cea pentru condamnare. Dacă cineva se pronunţa în favoarea achitării, el nu-şi mai putea schimba opţiunea, dar dacă se declara pentru condamnare, îşi putea schimba ulterior votul. Achitarea putea fi declarată în ziua următoare. Votarea se făcea stând în picioare şi **începând** de la cel mai tânăr. Pentru achitare era suficientă o majoritate simplă, în schimb pentru condamnare erau necesare două treimi din majoritate. Persoanelor al căror caz era îndoielnic, li se acorda prezumţia de nevinovăţie[831], avantajul fiind întotdeauna de partea acuzatului. În acest context al condiţiilor procedurale de judecată, procesul Mântuitorului Iisus Hristos şi sentinţa pronunţată au însemnat mai mult decât o gravă eroare judiciară: a însemnat cea mai nedreaptă judecată din istoria sa, dar care a pecetluit însă drama care a mântuit lumea.

[830] Amănunte în legătură cu structura, misiunea şi rolul Sinedriului în Ţara Sfântă, cât şi influenţa sa asupra diasporei, vezi **Ed. Lohse**, *art. συνέδριον*, în Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, vol.7, p.858-859.

[831] Cf. ***Dicţionar biblic***, p.1212-1213. Amănunte în legătură cu originea, componenţa, extinderea jurisdicţiei etc., a se vedea documentata lucrare **S.B. Hoenig**, *The Great Sanhedrin*, Philadelphia 1953, precum şi **J.Z. Lauterbach**, *art. "Sanhedrin"*, în Encyclopedia Judaica, Vol.XII, Jerusalem 1971. **Ed. Lohse**, *art.cit.*, p.861.

### *f) Irodienii*

Aceştia n-au format o sectă religioasă specială, ci au fost doar simpli partizani ai familiei lui Irod cel Mare.[832] În Noul Testament ei sunt pomeniţi numai de trei ori şi numai de către primii doi Evanghelişti (Mt.22,16; Marcu 3,6; 12,13). Irodienii nu se află menţionaţi nici în literatura profană, decât într-un mod vag, de aceea informaţiile despre ei sunt destul de neclare.

În timpul activităţii Mântuitorului, irodienii se aflau preponderent în Galileea, domeniul lui Irod Antipa, dar existau şi la Ierusalim câteva familii, rămase ataşate irozilor. Se pare că în timpul procuratorilor irodienii s-au aliat cu fariseii.[833]

Unii cercetători biblici sunt de părere că irodienii au fost evrei care s-au ataşat dinastiei irodiene fie pentru faptul că, politic, vedeau în aceasta supunerea, singura modalitate de a salva independenţa ţării în faţa Romei, fie că erau partizani ai apropierii de civilizaţia elenistă şi romană şi în acest chip credeau că pot fi sprijiniţi de către cei din această dinastie. După această accepţiune, irodienii ar fi prin urmare mai mult un "partid politic", decât o grupare religioasă. Cert este că ei au fost mereu în legătură nu numai cu Irod cel Mare, ci şi cu descendenţii acestuia, şi în special, cu Irod Antipa. Manifestând o apropiere mai mult de acesta, irodienii vor fi fost implicaţi şi în

[832] **Vezi E.Bikermann**, *"Les Herodiens"*, în RB, 1938, p.184-185 - (studiul se găseşte între paginile 184-197). Există însă între specialişti şi păreri potrivit cărora irodienii ar trebui identificaţi cu esenienii. Amănunte în legătură cu aceste ipoteze a se vedea: **Constantin Daniel**, *"Irodienii", denumire a esenienilor în Noul Testament*, în rev. "S.T." nr.7-8, 1970, p.528-546; **Idem**, *Les "Hérodiens" du Nouveau Testament sont-ils des esséniens?*, în "Revue de Qumran", nr. 21, 1967, p.31-53; **Idem**, *Nouveaux arguments en faveur de l'identification des Herodiens et des Esséniens*", în "Revue du Qumran", nr. 27, 1970, p.397-402.

[833] Cf. **A. Robert, A. Feuillet**, *op.cit.*, p.84.



"spionarea" şi uciderea Sf.Ioan Botezătorul, pentru îndrăzneala acestuia de a fi condamnat public cazul legăturii imorale a lui Irod cu Irodiada, soţia fratelui său Filip.[834]

În Evanghelia după Matei 22,16 şi Marcu 12,13 irodienii sunt menţionaţi ca fiind asociaţi cu fariseii într-o încercare de a-L implica pe Mântuitorul într-o culpă politică şi a-L compromite în faţa poporului, întrebându-L dacă se cuvine a plăti impozit Cezarului, sau nu. Mântuitorul Hristos cunoaşte viclenia lor şi îi întreabă direct: "*De ce Mă ispitiţi, făţarnicilor? Arătaţi-Mi banul dajdiei... Al cui e chipul acesta şi inscripţia de pe el? Răspuns-au ei: Ale Cezarului*". În acest moment Mântuitorul îi reduce la tăcere prin chiar cursa lor: "*Atunci a zis lor: Daţi deci Cezarului, cele ce sunt ale Cezarului, şi lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu.*" (Mt.22, 18-21). În cap.3,6 din Evanghelia după Marcu, irodienii sunt pomeniţi în contextul unei minuni săvârşită de Domnul în Galileea (vindecarea unui om cu mâna uscată), când din nou fariseii au făcut repede sfat cu irodienii împotriva Lui ca să-l piardă.

### *g) Zeloţii*

Această grupare întruchipa evident naţionalismul extremist iudaic. Ei sunt aşadar, produsul direct al setei de libertate naţională a poporului iudeu.[835]

O măsură administrativă a puterii romane constituie momentul apariţiei zeloţilor, care mai bine de un secol vor avea să lupte neînfricat împotriva ocupantului străin.

Acest moment al apariţiei lor este legat de un recensământ general întreprins de legatul Siriei Quirinius, în Palestina, cuprinzând atât persoane, cât şi bunuri şi care a avut loc în anul 6 sau 7 d.Hr.[836]

[834] **Pr. Prof. Dr. D. Abrudan, Diac. prof. dr. E. Cornițescu**, *Arheologia*, p.343.

[835] Cf. **A. Robert, A. Feuillet**, *Introduction à la Bible*, p.83.

Măsura lui Quirinius a stârnit mare indignare între iudei, aceştia neputând accepta ideea recenzării lor de către păgâni, indignare care s-a revărsat într-o revoltă care a cuprins întreaga ţară. Rezistenţa a fost condusă de un fariseu cu numele **Tadoc**, şi de un galileean numit **Iuda,** originar din Gamala. Aceştia au reuşit să adune în jurul lor un oarecare grup de insurgenţi, pornind astfel lupta împotriva romanilor, mai întâi în Galileea, continuând apoi în Iudeea. Acesta este, aşadar, momentul intrării pe scena istoriei a grupării zeloţilor, patrioţi înflăcăraţi, care se socoteau agenţi ai mâniei lui Dumnezeu şi instrumente de care El se va sluji în eliberarea poporului Său. Romanii înăbuşă uşor revolta, dar partidul zeloţilor va continua să supravieţuiască.

Zeloţii nu formau propriu-zis o grupare organizată. Atunci când împrejurările o cereau, se strângeau instinctiv în cete şi acţionau fulgerător, fără să-şi aleagă mijloacele de luptă împotriva cotropitorilor străini şi a slujitorilor lor dinlăuntrul ţării.

Ca patrioţi şi naţionalişti aproape fanatici, zeloţii se ţineau departe de farisei pe care îi considerau prea conciliant şi pasivi faţă de ocupantul roman. Ei uzau de toate mijloacele, inclusiv de a ucide, pentru debarasarea de opresorul străin, sau chiar de connaţionalii lor, suspecţi de colaborationism. Deoarece la uciderea adversarilor ei foloseau un pumnal scurt numit de către romani "sica", li s-au mai zis şi "sicari".[837] Fanatismul lor a ajuns însă la paroxism în timpul marelui război iudaic dintre anii 66-70. Aceia dintre ei care au reuşit să supravieţuiască înăbuşirii în sânge a revoltei iudaice şi căderii Ierusalimului s-au regrupat după anul 72 în deşertul Iuda, astfel că o ultimă revoltă iudaică are loc în această regiune în timpul domniei lui

[836] Vezi **Gr.T. Marcu**, *Mediul de apariţie...*, p.261. Vezi amănunte **Constantin Daniel**, *Nu toate sectele iudaice au luat parte la osândirea Mântuitorului*, în rev. "S.T.", nr. 7-10, 1976, p.715.

[837] *Ibidem*.



Adrian (117-138), *Simon Bar Kokehba* supranumit şi "fiul stelei", recunoscut ca un adevărat Mesia, a fost animatorul principal al mişcării insurecţionale pentru "eliberarea lui Israel".[838] Aceştia au fost ultimii supravieţuitori ai unui partid ai cărui membri au preferat mai bine să moară, decât să accepte dominaţia păgână.

Zeloţii au ţinut, aşadar, treze în popor nădejdile mesianice. Ei reprezentau singurele elemente băştinaşe de care cotropitorii vremelnici ai Palestinei se temeau cu adevărat. Astfel, nu fără dreptate, au fost porecliţi "crucea" administraţiei romane în Palestina.[839]

Chiar şi unul din Apostolii Domnului, numit **Simon**, a purtat supranumele de "zelotul" - ζηλώτης (Lc.6,15; F.Ap.1,13) sau κανανάιος - cananeul (Mc.3,18; Mt.10,4). Ambele apelative, atât cel grecesc, cât şi celălalt aramaic, trebuie să fie înţelese în sensul de "zelosul", şi nu ca indicând apartenenţa la partidul "Zeloţilor".[840]

Aşadar, zeloţii au întruchipat naţionalismul extremist iudaic, fiind produsul direct al setei de libertate naţională a poporului iudeu.

## 2. Samaritenii

Originile acestei grupări religioase se pierd - după unii specialişti[841] în trecutul îndepărtat al istoriei, oprindu-se undeva la momentul căderii Samariei în anul 722 î.Hr. sub stăpânirea asiriană, care a însemnat un moment crucial în istoria regatului de nord,

[838] **A. Robert, A. Feuillet**, *op.cit.*, p.84.

[839] **Pr. Prof. Dr. Grigorie T.Marcu**, *Mediul de apariţie...*, p.261.

[840] **A.Robert**...,*op.cit.*, p.84. Vezi şi **Constantin Daniel**, *Enigma smochinului şi zeloţii în Sf. Evanghelii*, în S.T., nr. 1-2, p.45-58.

[841] Vezi **Pr.asist. Vasile Mihoc**, *Samaritenii*, în rev."M.A." nr.7-9/1980, p.625.

cunoscut şi sub denumirea de regatul lui Israel. Cu toate că la acea dată cetăţenii de vază ai regatului nordic sunt deportaţi de împăratul asirian Sargon, iar regatul colonizat cu exilaţi din alte părţi ale imperiului asirian, israeliţii, care au mai rămas pe teritoriul fostului regat al lui Israel au căutat şi s-au străduit să-şi păstreze pe mai departe identitatea religioasă în faţa cultelor păgâne aduse de noii colonişti, întreţinând relaţii strânse cu regatul lui Juda înainte şi după căderea Ierusalimului în anul 586 î.Hr. (Cf. II Paral 30,1 u. IV Reg.23,19-20). Aşadar, samaritenii de pe vremea Mântuitorului erau descendenţi ai coloniştilor aduşi în diferite epoci pentru a repopula Samaria după ruina regatului nordic din anul 722 î.Hr.

Primele neînţelegeri grave dintre iudei şi samariteni au avut loc după întoarcerea unei părţi a exilaţilor din Babilon.

La începutul perioadei persane, când li s-a permis iudeilor să se reîntoarcă din exil ei au încercat să reclădească templul şi zidurile împrejmuitoare ale Ierusalimului. În această acţiune, ei s-au lovit de opoziţia claselor conducătoare din Samaria, probabil din raţiuni exclusiv politice.

Tensiunea însă dintre iudeii din Ierusalim şi samariteni a crescut şi mai mult în epoca lui Ezdra şi Neemia. Zelul pentru puritatea rasei manifestat de iudeii întorşi din robia babiloniană respingea orice amestec cu samaritenii (Cf. Ezdra 9-10; Neem.9,1 urm.), mai ales că aceştia îşi construiseră un templu de închinare pe muntele Garizim, care va şi însemna, de fapt, ruptura completă dintre iudei şi samariteni.

Construirea templului samaritean pe muntele Garizim este legată, după informaţiile lui Iosif Flaviu[842] de un incident. Preotul Manase căsătorindu-se cu o femeie străină de neamul lor este rugat de bătrânii poporului iudeu să divorţeze de ea. Plângându-se socrului său Sanbalat căruia îi spune că nu doreşte să se despartă de fiica lui, dar nici să piardă demnitatea preoţiei, Manase preotul primeşte

[842] **Iosif Flaviu**, *Antichităţi iudaice*, XI, 7,2.



promisiunea de la socrul său nu numai că îi va asigura cinstea preoţiei, ci îi va procura chiar puterea şi demnitatea unui mare preot (arhiereu), construindu-i un templu ca şi cel din Ierusalim, pe muntele Garizim[843], cel mai înalt munte din Samaria, fapt care se şi întâmplă.[844]

Construirea templului de pe muntele Garizim a întărit şi mai mult prăpastia dintre iudei şi samariteni. Iar la ruptura definitivă va fi contribuit şi faptul că samaritenii nu primeau în Canon cărţile profetice, Scriptura lor cuprinzând numai primele 5 cărţi ale Vechiului Testament (Pentateuhul).

Fiind o grupare destul de restrânsă n-au putut rezista asalturilor vitrege ale timpului. Astfel în timpul revoltei Macabeilor, samaritenii s-au plecat în faţa voinţei regelui Antioh al IV-lea Epifanes (175-164 î.Hr.), iar în anul 168 î.Hr. templul lor de pe muntele Garizim a fost închinat lui Zeus Xenios (Zeus iubitorul de străini - Cf.II Macab.6,2).

Capitularea lor a fost definitivă în anul 128 î.Hr. când regele Ioan Hircan extinzând dominaţia Hasmoneilor asupra întregii regiuni, capturează Sihemul şi distruge templul de pe muntele Garizim.[845]

[843] Muntele Garizim fusese considerat un loc sfânt de către locuitorii din împrejurimi încă din timpuri foarte vechi. În credinţa samaritenilor de azi, sfinţenia muntelui Garizim s-ar datora următoarelor evenimente:

1. pe acest munte s-au întâlnit pentru prima oară Adam şi Eva.

2. aici a adus Noe jertfă după încetarea potopului.

3. în templul de pe acest munte s-ar fi găsit manuscrisul originar al Legii (Torei), scrisă în vechea limbă ebraică, limba lui Moise (Vezi **Pr. V.Mihoc**, art.cit., p.626 după **Hanasein Wasef Kahen**, *The Samaritans. Their History-Religion-Customs*, Nablus 1969, p.5.

[844] Cf. **Iosif Flaviu**, *Antichităţi iudaice*, XI, 8,1-2;3-7. Relatarea respectivului incident vezi şi la **H.H. Rowley**, *Sanballat and the Samaritan Temple*, în "Bulletin of the John Rylands Library, 38, 1955, nr.1, p.166-198, după **Pr. V. Mihoc**, *art.cit.*, p.626.

[845] Cf. *Dicţionarul biblic*, p.1147.

Cu toate acestea Samaritenii au continuat însă să-şi menţină autonomia cultică, celebrând în continuare Paştele pe muntele lor sfânt, obicei care s-a păstrat cu sfinţenie până azi.

În anul 63 î.Hr., Pompei a anexat Samaria noii provincii a Siriei, devenind mai târziu reşedinţa favorită a regelui Irod cel Mare, care a reconstruit-o şi i-a dat numele de Sebaste (Augusta) în cinstea împărului roman Octavian Augustus. În anul 6 al erei creştine, Iudeea şi Samaria au fost unite într-o provincie, fiind anexată proconsulatului Siriei, dar având în frunte un procurator cu reşedinţa la Cezareea Palestinei.[846]

În această perioadă, neînţelegerile dintre iudei şi samariteni n-au scăzut în intensitate, istoria reţinând multe dintre ele.

Astfel istoricul Iosif Flaviu consemnează în scrierea sa "Antichităţi iudaice" un fapt petrecut între anii 6-9 ai erei creştine, când nişte samariteni au împrăştiat oase omeneşti în templul din Ierusalim,în timpul sărbătorii Paştilor[847]; sau incidentul din anul 52 d.Hr., când samaritenii au masacrat la En-ganim un grup de pelerini galileeni care se îndrepta spre Ierusalim.[848]

Romanii vor fi însă cei care vor împinge spre declin istoria existenţei samaritenilor. În cursul revoltei iudaice începute în anul 66, oraşul Sebaste a fost distrus şi incendiat, încercând să mai reziste doar un grup de răsculaţi pe culmea muntelui Garizim, până în anul 67. De atunci, samaritenii au supravieţuit ca o comunitate mică şi adeseori persecutată.[849]

Samaritenii sunt menţionaţi în mod expres de Evanghelistul Ioan care consemnează prezenţa Mântuitorului Iisus Hristos în Sihar

[846] Cf. **Pr.V. Mihoc**, *art.cit.*, p.626.

[847] Cf. **Iosif Flaviu**, *Antichităţi iudaice*, XVIII, 2,2, p.532.

[848] *Ibidem*, XX, 6,1-2, p.592-593. (Vezi şi ***Dicţionar biblic***, p.1147).

[849] **Pr.V. Mihoc**, *op.cit.*, p.627.



(Sihem) 2 zile şi că mulţi dintre locuitorii acestui oraş au crezut în El (In 4,40-43).

Aceştia erau samaritenii, care aşezau la baza credinţei lor ideea că muntele Garizim este adevăratul loc de închinare, loc sfânt prin excelenţă (In.4,20).[850] După învierea Sa din morţi, Mântuitorul Iisus Hristos îi trimite pe Apostoli să propovăduiască Evanghelia şi în Samaria (F.Ap.1,8), misiunea de evanghelizare a Samariei fiind iniţiată, după martiriul Sf.Ştefan, de Arhidiaconul Filip şi desăvârşită de Sf.Ap.Petru şi Ioan (F.Ap.8,5 urm.).

În ceea ce priveşte **teologia comunităţii samaritene**, ea nu este uşor de precizat. Samaritenii acceptau drept **scriptură** numai primele 5 cărţi ale Vechiului Testament: Facerea, Ieşirea, Levitic, Numeri şi Deuteronom (Torah).[851] Conţinutul teologiei samaritene cuprinde în linii generale 5 articole:

a) - credinţa într-un singur Dumnezeu;
b) - credinţa că Moise este primul şi ultimul prooroc;
c) - Torah este Scriptura inspirată de Dumnezeu lui Moise;
d) - muntele Garizim este capitala primului regat israelit şi locul ales de Dumnezeu pentru jertfă.
e) - credinţa în ziua judecăţii şi în învierea morţilor.[852]

[850] Într-o tradiţie a comunităţii samaritene de la Nablus (numirea vechiului oraş Siehem), este consemnat faptul că Solomon, unul dintre urmaşii lui Eli, zidind marele templu de la Ierusalim, n-a făcut decât să copieze cortul sfânt făcut de Moise şi ascuns într-o peşteră a muntelui Garizim. Tot în această tradiţie se precizează şi faptul că samaritenii de astăzi sunt consideraţi adevăraţii israeliţi, nucleul autentic al poporului ales, scos din robia egipteană de către Moise şi aşezat în pământul Canaanului (Cf. **V. Mihoc**, *art.cit.*, p.627).

[851] Potrivit tradiţiilor samaritene, această Torah este "cel mai vechi manuscris din lume", având o vechime de cca, 3617 ani. (Cf.**H.W. Kahen**, *op.cit.*, p.4).

[852] Acestor articole li s-ar mai putea adăuga şi un al şaselea articol, nu suficient de clar afirmat de tradiţia samariteană, şi anume credinţa în revenirea lui Moise ca Taheb sau viitor Mesia, idee înrudită cu aşteptarea mesianică la iudei. Probabil că la această concepţie mesianică, destul de ştearsă, se face aluzie în Evanghelia după Ioan 4,25. (Cf.**A. Robert şi A. Feuillet**, *op.cit.*, p.83). Amănunte în legătură cu eshatologia samariteană a se vedea **J. Bowmann**, *Early Samaritan Eschatology, Journal of Jewish Studies*, VI, 1955, p.63-72.

Decalogul samaritean cuprinde în general aceleaşi porunci ca şi cel iudaic, cu deosebirea că ei fac loc şi unei porunci (a X-a) - care afirmă credinţa în sfinţenia muntelui Garizim ca loc de închinare.[853]

În ceea ce priveşte **sărbătorile**, samaritenii respectau 7 sărbători mai importante. Paştile, Sărbătoarea azimii (ultima zi a sărbătorii Paştilor) (Cf.Lev.23,6), Cincizecimea, Sărbătoarea Anului Nou - care comemora la samariteni ziua de naştere a lui Moise, Sărbătoarea Postului (menţionată în Lev.23,26-32), Sărbătoarea corturilor şi Ziua a 8-a a sărbătorii corturilor (Lev. 23,36).[854]

Influenţa elenismului însă asupra lumii samaritene a avut ca rezultat, pe timpul Mântuitorului Iisus Hristos, apariţia în Samaria a unor grupări sincretiste cărora li se ataşează nume ca Menandru, Simon Magul, veneraţi ca zei (F.Ap.8,9-13; 18-24) şi care sunt consideraţi de Sf. Iustin Martirul şi Filozoful ca "părinţii tuturor ereziilor".[855] Multe lucruri nu sunt clare însă în istoria acestor grupări, dar ele au putut constitui unul din punctele de plecare sau rădăcinile mişcării gnostice de mai târziu.[856]

### 3. Diaspora iudaică. Filon din Alexandria şi importanţa doctrinei sale în lumea iudaismului elenizat

Termenul "diaspora" sau "împrăstiere" (Cf.II Mac.1,27) apare frecvent în textele din perioada elenistică, desemnând ansamblul iudeilor care trăiau în afara graniţelor Ţării Sfinte.[857] Geograful şi istoricul Strabon, contemporanul lui Octavian Augustus declară că la

[853] *Ibidem.*

[854] O descriere a acestor sărbători vezi la **Pr.V. Mihoc**, *art.cit.*, p.630-631.

[855] Cf. **A. Robert şi A. Feuillet**, *op.cit.*, p.83.

[856] *Ibidem.*

[857] **Ed. Lohse**, *op.cit.*, p.86-87. **Merril C.Tenney**, *Studiu al Noului Testament*, p.103.



începutul erei creştine *"iudeii au invadat toate oraşele" şi că "ar fi foarte dificil a găsi un loc unde evreii să nu fi devenit proprietari şi negustori"*.[858] După afirmaţiile lui Filon din Alexandria numărul evreilor răspândiţi în tot imperiul roman ar fi fost egal cu cel al indigenilor".[859] Afirmaţia este desigur exagerată, dar crează o imagine care trădează totuşi adevărul răspândirii numeroase a evreilor în cuprinsul imperiului.

Împrăştierea poporului evreu a început odată cu căderea Regatului de Nord în anul 722 î.Hr., când împăratul Sargon al Asiriei l-a deportat pe locuitorii lui Israel şi i-a aşezat în colonii în Asiria, continuând apoi această împrăştiere cu robia babiloniană, după căderea Regatului de Sud, sub Nabucodonosor în anul 586 î.Hr. (I, Reg.15,29; 17,16; 24,14 urm.; 25,11 urm.)[860] Dar "împrăştierea" sau diaspora iudaică s-a datorat şi faptului că încă din sec. VI î.Hr., numeroşi iudei au preferat să rămână în Babilon decât să profite de edictul lui Cyrus (538 î.Hr.), care permitea evreilor exilaţi să se întoarcă în patrie. Emigrarea a luat însă proporţii evidente mai ales în timpul lui Alexandru cel Mare, când cuceririle acestuia din sec. IV î.Hr., în Orientul Mijlociu, îndepărtând ostilităţile dintre regate care

[858] Textul e consemnat de **Iosif Flaviu**, în "Antichităţi iudaice", XIV, 7,2, şi citat aici după **A. Robert şi A. Feuillet**, *Introduction...*, p.98.

[859] *De vita Mosis*, 2,27, citat după **A. Robert...**, *op.cit.*, p.98.

[860] Unii specialişti vorbesc de începuturile diasporei iudaice mult mai devreme decât anul 722 î.Hr. Astfel se afirmă că sunt indicii că a existat o "colonie" veche la Damasc (I Reg.20,34) şi că este posibil ca însăşi politica expansionistă a lui Solomon să fi dus la stabilirea unor avanposturi comerciale pentru evrei (Cf. ***Dicţionar biblic***, p.340 paragraful "diaspora"). Astfel se crede că exodul se va fi orientat în primul rând spre Egipt cu care relaţiile s-au strâns, după ce Solomon se căsătoreşte cu fiica faraonului Egiptului (I Reg.3,1). Într-adevăr papirusurile aramaice găsite în insulele Elphantine se pare că provin de la o comuntiate evreiască comercială care avea şi un altar propriu. (Vezi Pr.prof. **Dumitru Abrudan**, *Filon din Alexandria şi însemnătatea sa pentru exegeza biblică vechi testamentară*, în rev. "Mitropolia Ardealului", nr.3-4, 1985, p.187.

împiedicau deplasările libere, au deschis noi oportunități pentru migrare și colonizare. Apoi Seleucizii și Ptolomeii care l-au succedat pe Alexandru cel Mare au încurajat colonizarea prin acordarea cetățeniei și prin scutirea de impozite pentru aceia care doreau să emigreze pe domeniile lor. În acest sens mulți evrei au profitat de aceste oferte stabilindu-se în așezările eleniste în plină dezvoltare.[861] Astfel în secolul I al erei creștine, numărul total al evreilor răspândiți în lumea mediteraneană se ridica la aproximativ 4 milioane.[862]

O idee asupra ariei geografice, spațiale extrem de largi în care își făcuseră simțită prezența iudeii, aparținând diasporei, ne oferă textul din Faptele Apostolilor cap.2, 9-11.

### *a) Organizarea diasporei iudaice*

În diferitele centre ale lumii, vechi evreii erau constituiți în grupe sau comunități compacte, ținând legătura cu celelalte comunități iudaice și toate la un loc mențineau contact strâns cu Ierusalimul, centrul iudaismului. Aceste grupe sau comunități erau recunoscute oficial de către legile romane și în consecință protejate de ele. Membrii acestor colonii iudaice puteau obține chiar cetățenia romană, dar aceasta nu însemna că ei deveneau "mai puțin iudei".[863]

Statutul comunităților locale varia după loc și după situația lor juridică în fiecare cetate sau stat. Conducerea propriu-zisă a fiecărei comunități aparținea unui "**sfat al bătrânilor**" (gerousia). Acest "sfat" era însărcinat cu respectarea și promovarea intereselor comune, generale ale comunității, cu reglementarea diferendelor, înfăptuirea

[861] Cf. **Merril C. Tenney**, *op.cit.*, p.104. **Ed Lohse**, *op.cit*, p.87.

[862] Cf. **A. Robert și A. Feuillet**, *op.cit.*, p.98.

[863] Cf. **A. Robert...**, *op.cit.*, p.95.



justiției după regulile și prevederile dreptului iudaic cu **adunarea** dajdiei și darurilor destinate Templului din Ierusalim etc.[864]

Nucleul sau centrul fiecărei comunități îl constituia **sinagoga,** edificiu religios și "casă" a fraternității spirituale. Sinagogile aveau administrație proprie: în fruntea lor se găsea "mai marele Sinagogii" (archisynagôgos), care prezida serviciul de cult și care era înconjurat și ajutat în conducerea și administrarea sinagogii de "bătrânii" sau "căpeteniile" comunității. Fiecare comunitate iudaică apărea, așadar, prin organizare, ca o mică cetate închisă, ai cărei membrii trăiau strâns atașați obiceiurilor și tradițiilor naționale.

Legea romană nu numai că recunoștea acest regim special al comunităților iudaice, dar chiar le acorda unele privilegii. Astfel statul autoriza și le dădea dreptul să adune dajdia și alte ajutoare pentru templul din Ierusalim; iudeii diasporei erau dispensați apoi de participarea la ceremoniile păgâne și de prestarea jurământului cu invocarea numelui împăratului și se respecta, de asemenea, ținerea zilei sabatului cu tot caracterul ei sacru. Li se cerea, în schimb, să se roage pentru împărat și să se asocieze sărbătorilor care marcau aniversarea zilei sale de naștere sau comemorau victoriile naționale.[865]

Dar între iudeii diasporei și populațiile păgâne care îi înconjurau, legăturile se stabileau foarte greu, și aceasta, în primul rând, datorită exclusivismului lor naționalist. În Iudeea, spre exemplu, civilizația greacă apărea ca o manifestare a împietății, a necredincioșiei. Este adevărat că nu tot așa era civilizația elină judecată și de iudeii care trăiau în diaspora, dar n-a avut totuși influența și puterea să afecteze apartenența lor la rasă și la tradițiile lui Israel.[866]

[864] *Ibidem.*

[865] *Ibidem*, p.100.

[866] *Ibidem*, p.99.

### *b) Prozeletismul şi propaganda religioasă a diasporei iudaice*

O trăsătură caracteristică a iudaismului acestei epoci o constituia avântul său prozelitist. (Cf.Mt.23,15). Scrierile de propagandă compuse de iudei precum: "*A treia carte a lui Ezdra*", "*Epistola lui Aristeea*" sau "*Oracolele sibiline*"[867] lăsau impresia clară a unui efort conştient şi tenace, organizat metodic în vederea cuceririi lumii păgâne prin religia iudaică.[868] În special la Alexandria se putea constata, evident, marele efort de răspândire a credinţelor iudaice mai ales prin filozofia lui Filon, orientată în mod deosebit în acest sens.

Activitatea misionară prozelistă a diasporei iudaice reiese în mod indirect, dar de o manieră semnificativă şi din activitatea misionară a Sf. Ap. Pavel, care a întâlnit în mod regulat în jurul sinagogilor o clientelă venită din rândul păgânilor şi compusă din prozeliţi şi "temători de Dumnezeu" (Fap.Ap.13,43 urm.; 17,4.17; Rom.2,19-20). Într-adevăr, potrivit afirmaţiilor Mântuitorului Iisus Hristos, cărturarii şi fariseii "*înconjurau marea şi pământul, pentru a face un prozelit*" (Mt.23,15).

În toată literatura de propagandă a diasporei iudaice nu se urmărea decât să arate superioritatea Dumnezeului lui Israel faţă de zeii păgâni, denigrarea practicilor idolatre şi plasarea poporului lui Israel pe primul podium al culturii popoarelor, prezentându-l ca depozitarul revelaţiei şi înţelepciunii prin excelenţă. Dar această

[867] Amănunte în legătură cu literatura de propagandă iudaică a se vedea: **A. Lods**, *Histoire de la litterature hebraique et juive*, Paris 1950; **J. Danielou**, *Theologie du Judeo-Christianisme*, Paris 1958; **P. Riessler**, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Augsburg 1928; **E.A. Kurfess**, *Sibyllinische Weissagungen*, Berlin 1951; **P. Dalbert**, *Die Theologie der hellenistische jüdischen Missions-Literatur unter Ausschluss von Philo und Josephus*, Hamburg 1954.

[868] *Ibidem*, p.101.



literatură de propagandă n-a putut câştiga decât atenţia unui cerc restrâns de oameni, în special din lumea cultă, ceea ce a făcut ca aria ei de influenţă să rămână totuşi limitată.[869] Atracţia iudaismului asupra păgânilor nu s-a realizat, prin urmare, în mod special, prin această literatură, ci mai degrabă prin superioritatea sa intrinsecă, prin morala înaltă prescrisă de Legea iudaică şi prin conduita exemplară a iudeilor ilustrată într-un cod de legi bine determinat. Păgânii nemulţumiţi de ceea ce le oferea religia lor tradiţională erau primiţi deschis în sinagogile iudaice. Astfel mulţi au început să respecte unele din regulile familiare iudeilor. În cazul în care aceştia acceptau şi circumciziunea, ei deveneau prozeliţi, fiind încorporaţi în poporul iudeu şi trebuind să se supună prescripţiilor acestuia. Puţini păgâni însă făceau acest pas decisiv, nu atât din cauza ritualului ei, cât mai ales datorită faptului că ei vedeau în acest act un echivalent al înrolării lor în naţiunea iudaică şi care ar fi putut avea asupra lor consecinţe nefaste din punct de vedere material şi social. Iudeii care cunoşteau această oroare a păgânilor faţă de circumciziune, ştiau să se mulţumească şi numai cu adeziunea acestora la credinţa monoteistă.[870] Cei mai mulţi dintre păgânii atraşi de iudaism rămâneau ceea ce se numea "*temători de Dumnezeu*". Din această lume a "temătorilor de Dumnezeu" creştinismul a recrutat totuşi cel mai mai mare număr al primilor săi adepţi.[871]

Cu toate acestea, în ciuda tuturor eforturilor sale de a depăşi barierele şi a se universaliza, iudaismul rămânea numai o religie naţională. Mesajul creştin, marcat de un universalism care-i lipsea iudaismului, va oferi simpatizanţilor acestuia, mai ales "temătorilor de Dumnezeu" răspunsul aşteptat la întrebările şi aspiraţiile lor religioase. De aceea, de la început, misionarii creştini vor face numeroase

[869] Cf. **A. Robert şi A. Feuillet**, *op.cit.*, p.101.

[870] *Ibidem*, p.102.

[871] *Ibidem* şi Cf.***Dicţionar biblic***, p.341.

convertiri printre aceşti "temători de Dumnezeu" care frecventau sinagogile iudaice.

### *c) Iudaismul elenistic al diasporei*

În diaspora de limbă greacă, iudeii se aflau în permanent contact cu o populaţie impregnată de spiritul civilizaţiei şi culturii elenistice. Mai mult, iudeii şi vorbeau această limbă ceea ce a creat, fără îndoială, un climat favorabil adoptării ideilor şi specificului culturii elenistice, dacă nu în bloc, cel puţin într-un proces lent de osmoză.

Una dintre comunităţile cele mai importante ale diasporei era cea din **Alexandria Egiptului**. În epoca romană, iudeii din Alexandria, care primiseră favorabil cucerirea Egiptului de către Octavian Augustus, se bucurau de o considerabilă autonomie, dar care totuşi nu comporta cetăţenie deplină. Locuitorii păgâni nu-i acceptau pe iudei atât din cauza spiritului lor de clan, cât şi din cauza atitudinii lor proromane. Între păgânii şi iudeii din Alexandria au izbucnit tulburări grave în timpul domniei lui Caligula (37-41), ordinea fiind restabilită abia de Claudiu (41-54). Când a izbucnit marea revoltă iudaică în Ţara Sfântă, ea a avut repercursiuni şi în Alexandria, când mii de iudei din acest oraş au fost ucişi de concetăţenii lor păgâni.[872]

Dar iudeii care trăiau în atmosfera cosmopolită şi intelectuală a Alexandriei nu puteau să rămână insensibili la influenţa pe care o putea avea asupra lor cultura elenistică. De aceea, într-un centru cultural ca cel din Alexandria, întâlnirea dintre gândirea iudaică şi filozofia greacă era imposibilă. Din această întâlnire a iudaismului cu elenismul n-a rezultat absorbirea celui dintâi de către cel de-al doilea, aşa cum erau temeri mai ales din partea iudeilor palestinieni, ci s-a ajuns la elaborarea unui sistem filozofic iudeo-alexandrin rezultat

[872] Cf. **A. Robert şi A. Feuillet**, *op.cit.*, p.105.



dintr-o combinaţie de idei din Vechiul Testament cu cele **din filozofia** greacă, stabilindu-se astfel puncte de contact între religia iudaică şi filozofia greacă.[873]

Rabinii descoperiseră în filosofia greacă, mai ales în platonism şi stoicism unele idei referitoare la **divinitate**, la **om** şi mai ales la **cosmos** care, li s-a părut lor, puteau fi armonizate cu multele concepţii ale Bibliei în aceste direcţii. Astfel pentru învăţaţii rabini se deschidea un orizont nou de gândire şi care s-a concretizat într-o îmbogăţire a gândirii iudaice în domeniul filosofic şi religios.[874] Se forma astfel în Alexandria o şcoală de exegeză în care se practica metoda alegorică în interpretare, ca şi în mediul hermeneutic stoic şi pitagoreic.

Reprezentantul cel mai ilustru al comunităţii iudaice alexandrine, ca de altfel al întregii diaspore iudaice, a fost iudeul **Filon din Alexandria**, a cărui spirit, tendinţe şi metode de abordare a elenismului nu erau pe linia iudaismului palestinian.

Viaţa acestui învăţat iudeu este destul de puţin cunoscută şi aceasta se datorează atât faptului că mărturiile contemporanilor săi sunt rare şi adesea imprecise, cât şi sărăciei de informaţii biografice detaliate din scrierile sale.

Filon trebuie să se fi născut în jurul anului 20 î.Hr., fapt presupus din informaţia pe care el o dă în scrierea sa "**Legatio ad Caium**" pe care o alcătuieşte în anul 41 d.Hr. şi în care se califică drept "bătrân". Trebuie să fi avut la acea dată, se crede, vârsta în jurul a 60 de ani.[875]

Ceea ce se ştie precis despre Filon este că era originar din Alexandria, iar din informaţiile lui Iosif Flaviu, conaţional şi

[873] Vezi **Diac. prof. N. Balcă**, *Istoria filosofiei antice*, p.302. **Ed. Lohse**, *op.cit.*, p.91.

[874] Cf. **A. Robert şi A. Feuillet**, *op.cit.*, p.103.

[875] Vezi **Pr. Prof. D. Abrudan**, *art.cit.*, p.188.

contemporan cu el, că făcea parte dintr-o familie bogată[876], din ai cărei membrii unii se aflau în strânse relații cu Roma. Filon profită de aceste relații și le pune în slujba comunității din Alexandria, în momente de încercare pentru ea. Astfel, când din cauza refuzului de către evrei a practicării cultului împăratului impus de Caligula, s-au abătut asupra lor în Egipt o groază de silnicii, Filon, în ciuda vârstei sale înaintate, se pune în fruntea unei delegații și pleacă la Roma pentru a protesta contra măsurii ce leza profund credința neamului său.[877]

Despre ultimii ani ai vieții lui Filon nu se cunoaște nimic precis. Se pare că el va fi murit curând după anul 40.[878] În ceea ce privește conturul intelectual al personalității lui Filon, se poate spune că el a primit o educație aleasă, fapt care reiese și din lucrarea sa "**De congressu eruditionis gratia**" în care mărturisește că a fost instruit în toate științele enciclopedice.[879]

[876] **Antichități iudaice**, XVIII, 8,1,...p.550, după **D. Abrudan**, *art.cit.*, p.188. Fericitul Ieronim vine cu informația suplimentară că Filon avea și dreptul preoției, familia sa aparținând seminției lui Levi (*De viris illustribus*, II, Migne P.L., t.XXIII, col.625). Dar sursa din care autorul a luat informația nu se cunoaște.

[877] Călătoria sa la Roma Filon o descrie în cartea "Legatio ad Caium" în care el își exprimă atașamentul total față de tradițiile neamului său, arătând că "evreii acceptă mai bine moartea decât să se lepede de obiceiurile strămunilor săi" (Cf. *Les Oeuvres de Philon...*, vol. 32, Paris 1972,p.145). Vezi amănunte în legătură cu călătoria sa la Roma, ca mijlocitor pentru iudei, **Iosif Flaviu**, *Antichități iudaice*, XVIII, 257-260 după **Eusebiu de Cezareea**, *op.cit.*, cartea a II-a, 5,1-6, p.71.

[878] **Eusebiu de Cezareea** spune că sub domnia lui Claudiu, Filon ar fi revenit la Roma, unde ar fi intrat în legătură cu Sf.Petru, care predica acolo. Alte amănunte în acest sens nu se cunosc, de aceea specialiștii afirmă că spusele lui Eusebiu sunt fără temei istoric (Vezi **Pr.Prof. D. Abrudan**, *art.cit.*, p.190).

[879] **Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie**, publiées sous le patronage de l'Université de Lyon, vol.16 - "De congressu eruditionis gratia", 47, Paris 1967, p.155 și **Eusebiu de Cezareea**, *Istoria bisericească*, cartea a II-a, 4,3, p.70.



Scrierile sale îl vădesc ca un bun cunoscător al marilor curente filosofice ale timpului său. Platon era pentru el maestrul consacrat pe care nu ezită a-l cinsti cu apelativul "preasfântul" **Platon.**[880] În acest sens, sub influența filosofiei platonice, Filon a îmbrățișat ideea existenței Logosului care, în viziunea sa, este "*primul Principiu, ideea arhetipală sau prima măsură a tuturor lucrurilor*".[881] Împreună cu alte ființe sau puteri, Logosul umple prăpastia dintre Dumnezeu și materie. Astfel, doctrina iudaică extrasă din Scripturi se organizează, la Filon, într-un sistem filosofic precis elaborat, în care se remarcă influența filosofiei platonice, stoice și neopitagoreice.[882]

Dumnezeu este pentru Filon Ființa absolută, care în transcendența sa, depășește în întregime puterea noastră de cunoaștere și înțelegere. Dumnezeu, ființă supremă, care nu putea intra în contact direct cu materia s-a servit de intermediari în opera de creație a lumii, cât și de conservare și menținere în ființă a celor create. Acești intermediari sunt "**ideile**" sau "**logoi**".[883] Între acești "**logoi**" cel mai înalt, cel mai aproape de Dumnezeu este **Logos-ul** prin excelență, ideea originară care cuprinde în sine toate celelalte idei. Logos-ul este umbra și chipul lui Dumnezeu, prototipul tuturor celor create, putere supremă și se găsește plasat ca intermediar între Ființa supremă și creaturile sau realitățile lumii sensibile. Numai prin intermediul său

[880] *Ibidem*, vol.28, "*Quod omnis probus*,13, Paris 1974, p.145. În acest sens Fericitul Ieronim amintește de un dicton care circula în legătură cu influența marelui filosof asupra gândirii lui Filon: "*citind scrierile lui Filon, nu știi anume dacă este Platon care filonizează sau este este Filon care platonizează*" ("*De viris illustribus*",11, Migne P.L., t.XXIII, col.629). Tot Fericitul Ieronim îl numește pe Filon și "Platon evreu" (Epist. LXX,3, Migne P.L., t.XXII, col.666).

[881] Cf. *Les Ouevres de Philon d'Alexandrie...*,vol.34: "Quaestiones in Genesim",4, Paris 1979, p.65.

[882] Vezi **A. Robert și A. Feuillet**, *op.cit.*, p.103.

[883] Aceste idei sunt niște puteri active, în mișcare asemenea ideilor platoniciene sau puterilor (dynameis) stoicilor (Cf.**A. Robert și A. Feuillet**, *op.cit.*, p.103).

poate sufletul omenesc să ajungă la Dumnezeu prin contemplaţia mistică.[884]

Filon nu voia nicidecum să schimbe ceva din credinţa iudaică. El voia numai să-i dea un sens nou într-un mediu îmbibat de filosofie. Dumnezeul lui Filon nu este altul decât Iahve din Vechiul Testament, Dumnezeul sinagogii iudaice. Totuşi între teoriile filosofului alexandrin şi învăţătura rabinilor din Ţara Sfântă există, dacă nu o prăpastie, cel puţin o distanţă care îi separă considerabil: în concepţii mai întâi, apoi în aspiraţii, judecăţi de valoare şi formule ale credinţei. Concepţiile filosofului alexandrin erau mult mai universaliste din punct de vedere religios şi mult mai spiritualiste chiar decât cele ale rabinilor palestinieni; şi acest lucru se datora în mare măsură gândirii şi culturii greceşti, adică elenismului.

Influenţa lui Filon este evidentă cel puţin într-una din scrierile Noului Testament şi anume Epistola către Evrei, al cărei autor (sau redactor) va fi fost probabil un iudeu alexandrin, convertit la creştinism. Mai mult decât elenistică, cultura şi formaţia lui filon pare să fi fost **iudaică**.[885] Mai presus de toţi filosofii şi legiuitorii din vechime, Filon îl plasează pe Moise. Acesta a fost - spune el - "*cel mai bun dintre toţi legislatorii din toate timpurile şi din orice loc, fie aceia greci sau barbari*".[886] "*Legea sa este expresia perfectă a înţelepciunii dumnezeieşti şi singura scrisă a oricărei filozofii. Menită să se impună în întreaga lume, ea va fi îmbrăţişată nu numai de către evrei, ci şi de către alte popoare...*"[887].

[884] *Ibidem.*

[885] Vezi în acest sens **G. Brady**, *Philon le Juif*, art.în "Dictionaire de la Theologie Catholique", tom XX, premiere partie, Paris 1933, col.1439.

[886] *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie*, vol.22, "De vita Mosis", II,12,Paris 1967, p.199.

[887] *Ibidem*, p.201.



În ceea ce priveşte literatura biblică se poate afirma că Filon a fost prin excelenţă un biblist. Eusebiu de Cezareea şi Fericitul Ieronim ne-au transmis un adevărat catalog al scrierilor biblice filoniene,[888] în care se pot număra 34 de lucrări pe diferite teme referitoare la Vechiul Testament, Comentarii cu caracter general asupra Pentateuhului, Comentarii alegorice asupra Genezei şi Expuneri asupra legislaţiei mozaice, în aceasta din urmă Filon oprindu-se asupra unor personalităţi însemnate din istoria poporului ales (spre ex.Avraam, Iosif, Isaac, Iacob etc.).[889]

Ca metodă de interpretare a textului sfânt, Filon foloseşte metoda **alegorică**.[890] El nu neagă caracterul istoric al relatărilor biblice, ci caută numai să evidenţieze sensul lor mai profund, semnificaţia simbolică cu care sunt acoperite. "*Sensul istorico-literal este* - după opinia sa - *secundar, fiind destinat mai ales pentru cei care nu sunt pregătiţi să se înalţe cu cugetul la o înţelegere superioară*".[891]

[888] Catalogul operei filoniene esre redat în "*Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie*", vol.1, "De opificio mundi", Paris 1961, p.11-12. Cea mai nouă şi completă ediţie a operelor lui Filon (35 vol.) a dat-o coelcţia "*Sources Chretiennes*", Paris 1961-1962.

[889] Amănunte în legătură cu opera filoniană şi cu variatele ei direcţii, biblice şi profane vezi **Pr. Prof. D. Abrudan**, *art.cit*, p.190-192 şi *Eusebiu de Cezareea*, *op.cit.*, cartea a II-a, 18, 1-8, p.86-87.

[890] Filon n-a fost primul care a utilizat metoda alegorică în interpretarea Vechiului Testament. Cu patru secole înainte de el, filosofii greci au folosit-o pentru interpretarea miturilor păgâne. Învăţaţii evrei din Alexandria în încercarea lor de a face accesibile valorile religios-morale ale Pentateuhului n-au făcut altceva decât să-şi însuşească această metodă. Astfel, **Aristobul**, un învăţat evreu, care a trăit în sec.II î.Hr. a explicat în chip alegoric antropomorfismele din Pentateuh. La fel făceau şi terapeuţii, pe care Filon i-a cunoscut foarte bine, şi pe care i-a admirat mult. "*Legea întreagă le apărea tuturor acestora* - spunea Filon - *ca o fiinţă ce avea drept corp, sensul literal, iar drept suflet, sensul ascuns.*" (*Les Oeuvres de Philon*, vol.29, Paris 1963, p.139).

[891] **Les Oeuvres de Philon...**, vol.19 "De somuiis", 39, Paris 1962, p.39.

Până la Filon nimeni n-a folosit - se poate spune - metoda alegorică într-un mod mai eficient ca el. Adept al acestei modalităţi de interpretare a Scripturii, Filon afirma că pentru a ajunge la adevărata înţelegere a textului-sacru trebuie sesizat sensul său tainic, profund, înalt[892]. În viziunea sa, Biblia este un inepuizabil izvor de spiritualitate. Fiecare cuvânt al ei cuprinde o lecţie de pietate, de aceea, acel cuvânt trebuie privit nu atât ca un element filologic dintr-o frază, aflat în legătură cu alte elemente, ci mai ales ca o comoară ascunsă pe care exegeza este chemată să o descopere. Lectura Bibliei trebuie să fie transfiguratoare, pentru că niciodată un anumit fapt nu este numai ceea ce vrea să spună sensul său literal, ci mai degrabă ceea ce tăinuieşte sensul său alegoric.

Ignorarea semnificaţiei alegorice a textului sfânt determină diminuarea valorii sale reale.[893]

Modul alegoric filonian de abordare a interpretării şi înţelegerii Scripturii a fost împărtăşit de urmaşii săi iluştri ai şcolii alexandrine, ca **Clement Alexandrinul**, care admitea, ca şi înaintaşul său evreu, creaţia instantanee şi căuta să dea o interpretare alegorică paradisului terestru[894], sau **Origen**, care excludea şi el antropomorfismele şi aplica sistemul interpretării alegorice la atâtea evenimente.[895]

[892] **Les Oeuvres de Philon...**, vol.19, p.15.

[893] Cf. **Les Oeuvres de Philon...**, vol.2, "Legum allegoriae", Paris 1962, p.19, după **D. Abrudan**, *art.cit*, p.193. Filon n-a fost scutit însă şi de exagerări în aplicarea metodei alegorice pentru interpretarea şi înţelegerea textului sfânt. De pildă, stăpânit de o astfel de filosofie Filon refuză a înţelege literalmente cele şase zile ale creaţiei, ca şi relatarea despre crearea Evei din coasta lui Adam. Mai mult, el interpretează alegoric nu numai faptele şi evenimentele, ci şi personajele, ţările, plantele, păsările amintite în Biblie, ceea ce sigur este o exagerare şi o subiectivizare (Vezi şi **D. Abrudan**, *art.cit.*, p.193).

[894] Stromate V,11; VI, 16, Migne P.G.,t.IX, col.109,370,376.

[895] De Principiis IV, 11, col.365, In Levit., Omil.V, Migne P.G., t.XII, col.456. Exemplificările sunt luate după **Pr.Prof. D. Abrudan**, *art.cit.*, p.193. Amănunte în



Strălucirea şi influenţa acestui **iudaism elenizat** a fost imensă mai ales în Siria şi Asia Mică. Astfel în multe centre ale lumii mediteraneene el oferea o bază de plecare şi un punct de sprijin misionarilor Evangheliei.[896] Chiar în Iudeea, "iudeii elenişti" deveniţi creştini (Sf.Ştefan şi alţii) introduseseră în predica lor multe nuanţe noi de interpretare a Scripturii (Cf. F.Ap.6-7); ei luaseră iniţiativa vestirii Cuvântului în Samaria (Cf.F.Ap.,8,4) şi păgânilor din Antiohia (F.Ap.2,19-20). Apoi unele din epistolele Sf.Ap.Pavel lasă să se întrevadă un contact cu gândirea greacă, mai cu seamă cu etica stoică.[897] Iar Apollo, iudeu alexandrin, uzează cu deplin succes, mai mult decât toţi misionarii creştini ai primului secol, cunoştinţele şi metodele însuşite prin formaţia, cultura şi educaţia elenistică. (Cf.F.Ap.18,24-28).

Prin urmare, nu poate fi ignorat marele merit al diasporei de a fi pregătit calea creştinismului cel puţin în două moduri: prin **traducerea Bibliei în limba greacă**, numită Septuaginta, care s-a tradus în Alexandria în sec. III î.Hr. devenind Biblia creştină; şi prin **răspândirea seminţei cuvântului lui Dumnezeu** între neamuri. De aceea, pentru a avea o idee completă a mediului în care s-a dezvoltat Biserica primară, nu trebuie ignorate aspectele esenţiale ale iudaismului elenistic şi a rolului acestuia în însuşirea învăţăturii creştine.

Dar diaspora iudaică n-a însemnat numai comunitatea din Alexandria Egiptului. Iudei au existat şi la Roma, dar colonia iudaică

legătură cu concepţia exegetică a reprezentanţilor şcolii alexandrine, Clement şi Origen, vezi **Prof. Nicolae I.Nicolaescu**, *Biserica Ortodoxă păstrătoarea celor mai bune tradiţii şi metode de exegeză biblică*, în rev.S.T., nr.3-4, 1952, p.120-122. Ideea lui Filon preluată de la înaintaşii săi despre influenţa lui Moise asupra filosofilor greci a fost împărtăşită şi de către Sf.Iustin Martirul şi Filosoful, de către Tatian, Clement Alexandrinul, Teodoret de Cyr etc.

[896] *Ibidem*, p.104.

[897] *Ibidem*.

de aici era totuşi departe de a fi atât de numeroasă şi compactă ca cea din Alexandria. Practic ea nici nu se bucura de aceeaşi autonomie.[898] Având în vedere sprijinul de care s-a bucurat din partea iudeilor din Iudeea şi Egipt, Iulius Cezar s-a arătat favorabil iudeilor din Roma, atitudine îmbrăţişată şi de Augustus. În schimb, împăratul Claudiu dă un edict de expulzare a iudeilor din Roma, pe la anii 49-50 d.Hr.(Cf.F.Ap.18,2), dar se pare că numai un mic număr de evrei au suferit rigorile acestui decret, urmând ca după scurt timp să se reîntoarcă în capitală şi cei expulzaţi. În ceea ce priveşte influenţa comunităţii din Roma şi a rolului ei în pregătirea căii răspândirii creştinismului se poate spune cu certitudine că acesta a fost cât se poate de şters şi neînsemnat.

*d) Reacţii anti-iudaice*

Evoluţia iudaismului în mediul diasporei greceşti n-a avut totuşi ca şi consecinţă dispariţia, nici măcar atenuarea urii, neîncrederii şi ostilităţii, pe care lumea greco-romană o nutrea dintotdeauna faţă de evrei. Este adevărat că mulţi păgâni au ştiut să aprecieze valoarea intrisecă a iudaismului, dar cei mai numeroşi nu simţeau decât ostilitate faţă de comunităţile iudaice. Caracterul naţional foarte **accentuat al religiei iudaice**, exigenţa fără limite când interesul naţiunii iudaice era în joc, disprețul manifestat faţă de toate celelalte culte păgâne în comparaţie cu cel dedicat lui Iahve, aroganţa stridentă afişată în încercarea de a se arăta total diferiţi de toate celelalte popoare, faptul de a nu lucra în zile de sabat, mutilarea prin circumciziune, privilegiile de care se bucurau etc. au diminuat considerabil puterea acaparatoare a prozelitismului iudaic. Ba mai mult, toate acestea au provocat nu de puţine ori reacţii din cele mai violente (ex. în Alexandria în anul 38 d.Hr. şi 66 d.Hr., în Cezareea şi

[898] Cf. **Merrill C. Tenney**, *op.cit.*, p.105.



Antiohia anul 65 d.Hr.)[899], atât din partea autorităţii romane, cât şi a mulţimii păgânilor în mijlocul cărora trăiau, momente în care au fost masacraţi mii de iudei. Toate aceste crime şi manifestări violente din partea lumii păgâne faţă de lumea iudaică trebuie atribuite reacţiei exasperate a păgânismului împotriva unei religii şi a unui cod moral net superioare celor păgâne şi care numai prin simpla lor prezenţă constituiau pentru lumea păgână şi nu numai pentru cazuri singulare, puncte de referinţă.

## 4. Situaţia politică a iudaismului

După moartea lui Alexandru cel Mare (323 î.Hr.) - care a fost întru totul favorabil evreilor - Palestina a ajuns sub stăpânirea Ptolomeilor, cunoscuta dinastie greacă a Egiptului, iar în anul 198 î.Hr., Palestina a trecut în zona de influenţă a Seleucizilor, dinastie greacă stăpânitoare în Siria.

Sub stăpânirea seleucizilor, în special sub Antioh Epifanes al IV-lea (174-164 î.Hr.), evreii au avut de suferit mari umilinţe. Regele Antioh Epifanes IV a interzis, spre exemplu, cultul mozaic, a profanat templul din Ierusalim şi a introdus pedeapsa cu moartea pentru iudeii care cutezau să prăznuiască sabatul şi să se circumcidă.[900]

Patrioţii iudei, sub conducerea neînfrincaţilor şi vitejilor fraţi Macabei, din familia preoţească a hasmoneilor, s-au ridicat împotriva intoleranţei şi împilării seleucide, reuşind după lupte grele şi îndelungate, să elibereze Ţara Sfântă. Hasmoneii, devin căpetenii - arhierei şi regi - ale poporului iudeu, dominând cu oarecare schimbări

[899] Vezi **A. Robert şi A. Feuillet**, *op.cit.*, p.105.

[900] Cf. **Pr.prof.dr. Grigorie T. Marcu**, *Mediul de apariţie...*, p.254.

până în anul 37 î.Hr., când tronul davidic avea să fie ocupat, abuziv, de regele străin de neam, Irod Idumeul.[901]

*a) Dinastia irodiană*

- **Irod cel Mare** - viaţa şi activitatea

După eliberarea Ţării Sfinte de sub jugul seleucid, s-au succedat aşadar, la conducerea ţării marii preoţi din familia Macabeilor, care erau totodată şi conducători politici (etnarhi). Într-adevăr, Ioan Hircan I (134-104 î.Hr.)[902] şi Alexandru Ianeu (103-76 î.Hr.) - primul care şi-a luat titlul de "rege" - cumulaseră atât autoritatea religioasă cât şi puterea politică.[903]

În cursul disputelor sângeroase care au urmat morţii lui Ianeu în anul 76 î.Hr. funcţia de rege a rămas în această familie a Hasmoneilor,[904] dar din ce în ce mai mult restrânsă la rolul ei religios.

În timpul lui Ioan Hircan al II-lea, ultimul hamoneu, se impune din ce în ce mai evident ca înalt demnitar, un idumeu, protejat al Romei, numit Antipater. Acesta era evreu, de origine din Idumeea[905] şi

[901] *Ibidem*.

[902] La moartea sa în anul 104 î.Hr., ţinutul Iudeii a cunoscut cea mai mare întindere din vremea lui Solomon încoace. (Cf. **Dicţionar biblic**, p.784).

[903] Cf. **Pr. Prof. dr. Vasile Mihoc**, Notiţe de curs (manuscris) - an universitar 1992, cap."dinastia irodiană".

[904] Denumirea de "Hasmonei" vine de la numele unui obscur strămoş al Macabeilor. (Vezi **Dicţionar biblic**, p.782).

[905] Despre copilăria lui Antipater, Eusebiu de Cezareea mărturiseşte: "*Antipater (tatăl lui Irod cel Mare) se trăgea din Idumeea...şi se născuse el însuşi dintr-un oarecare Irod din Ascalon, unul din slujitorii de la templul lui Apollo...Acest Antipater a fost dus în robie de mic copil de către nişte "haiduci" din Idumeea şi a rămas la ei pentru că tatăl lui fiind sărac nu l-a putut răscumpăra. Şi fiind crescut după obiceiurile lor, el a fost îndrăgit mai târziu de Hircan, marele preot al iudeilor. Din el s-a născut apoi Irod, cel din timpul Mântuitorului.*" (Cf. **Eusebiu de Cezareea**, *Istoria bisericească*, cartea I,6,3, p.46). Iosif Flaviu dă o altă versiune celor spuse mai sus (A se vedea Antichităţi iudaice, XIV, 1,3, după **Eusebiu**..., op.cit., p.46, nota 72.



a ocupat o poziţie influentă în Iudeea după cucerirea romană, fiind numit procurator al Iudeii de către Iulius Cezar, în anul 47 î.Hr. Antipater îl numeşte pe fiul său Irod, la scurt timp după numirea sa procurator, prefect militar al Galileii, funcţie care i-au remarcat calităţile de conducător prin promptitudinea şi vitejia cu care a stăvilit "tâlhăria la drumul mare" din regiunea respectivă. Guvernatorul roman al Siriei a fost aşa de impreionant de energia sa încât l-a numit prefect militar al provinciei Coele-Siria.[906]

După asasinarea lui Cezar şi după războiul civil care a urmat, Irod s-a bucurat de simpatia şi bunăvoinţa lui Antoniu. Astfel când parţii au invadat Siria şi Palestina şi l-au pus pe tronul Iudeii pe hasmoneanul Antigonus (40-37 î.Hr.), senatul roman, la propunerea lui Antoniu şi Octavian, îi acordă lui Irod titlul de "rege al Iudeilor".[907] Astfel, fiul lui Antipater, Irod, supranumit "cel Mare", va ocupa tronul iudaic în anul 40 î.Hr., instaurând o nouă dinastie.

Dar, pentru ca Irod să ajungă efectiv pe tron avea să lupte timp de 3 ani, cu ajutor masiv roman, împotriva propriului său popor, care nu l-a vrut, fiind considerat străin de neam, cât şi pentru servilismul său faţă de Roma, pentru simpatiile afişate faţă de elenismul păgân şi cât şi pentru despotismul său brutal. Astfel domnia sa se întinde practic numai din anul 37 până în anul 4 î.Hr.[908]

Irod nu s-a bucurat, aşadar, niciodată de afecţiunea sau de respectul supuşilor săi iudei, care n-au încetat să-l socotească un uzurpator datorită ascendenţei sale idumeniene. Romanii în schimb au apreciat abilitatea şi caracterul energic al lui Irod, acordându-i statutul de "rex socius", adică de rege asociat sau aliat.[909] El se bucura de o largă autonomie şi era scutit de tribut; depindea însă de Roma în ceea

[906] Cf. *Dicţionar*..., p.611. Vezi amănunte **Ed. Lohse**, *op.cit.*, p.18 urm.

[907] *Ibidem*. Vezi şi **Eusebiu de Cezareea**, *op.cit.*, cartea I, 6,7.

[908] Cf. **A. Robert şi A. Feuillet**, *op.cit.*, p.86.

[909] *Ibidem*.

ce privea politica externă şi trebuia să furnizeze trupe armatei imperiale în timp de război.

În primăvara anului 37 î. Hr. Irod se căsătoreşte cu prinţesa hasmoneană Mariamne, nepoata fostului mare preot Ioan Hircan al II-lea. Doi ani mai târziu, anul 35 î.Hr. sub presiunea soacrei sale Alexandra, Irod l-a numit pe fratele Mariamnei, Aristobul, în funcţia de arhiereu. Dar simţind dragostea poporului pentru acest ultim ascendent hasmoneu cu drepturi legitime la tron, Irod va dispune, în acelaşi an, ca Aristobul să fie înnecat în baie în timp ce era oaspete la palatul său din Ierihon.

Până în anul 31 î.Hr., în ciuda bunăvoinţei lui Antoniu, poziţia lui Irod era precară datorită uneltirilor Cleopatrei care spera să vadă Iudeea şi Caele-Siria unite din nou cu regatul Ptolemaic. În anul 32 î.Hr., când izbucneşte conflictul dintre Antoniu şi Octavian, Irod era pe punctul să vină în ajutorul lui Antoniu. Şansa este de partea sa întrucât acum Cleopatra îl împinge pe Irod într-un război cu nabateenii, fiind astfel scutit de a lupta împotriva lui Octavian şi a-şi compromite iremediabil cariera politică. Irod îi înfrânge pe nabateeni, dar victoria lui Octavian la Actium (anul 31 î.Hr.) părea că îi va fi fatală. Şiret şi abil se înfăţişează totuşi înaintea învingătorului, la Rodos, cu importante daruri şi ajutoare pentru continuarea campaniei militare, obţinând astfel şi de la Octavian, noul "stăpân" al lumii romane, recunoaşterea ca rege al Iudeii.[910] Chiar mai mult, Octavian Augustus i-a redat zona de şes şi teritoriul din zona Ierihonului, dorite de Cleopatra şi care fuseseră temporar în stăpânirea ei, adăugând încă la posesiunile lui şi Samaria, astfel încât Irod va ajunge să stăpânească practic întreg teritoriul peste care domnise odinioară Solomon şi care cuprindea: Idumeea, Samaria, şesul dinspre Mediterana până la Cezareea, Galileea, Pereea în Transiordania şi ţinuturile de la nord şi

[910] **Dicţionar biblic**, p.611.



est de Marea Galileii ca Itureea, Gaulanitis, Bataneea, Trahonitis şi Auranitis.[911]

Totala aservire a lui Irod, împăratului, s-a arătat foarte bine şi prin traducerea în viaţă a politicii culturale şi gospodăreşti a lui Octavian Augustus, manifestată în proiecte grandioase de construcţii, nu numai în teritoriul său, dar şi în cetăţi străine. Monumentele pe care le-a ridicat stau până astăzi o mărturie a admiraţiei sale pentru arta greacă, mai ales a preocupării şi grijii de a-l flata cu orice preţ pe Octavian Augustus. Astfel a construit temple dedicate lui Augustus în cetăţile sale elenizate; a restaurat Samaria, căreia i-a schimbat numele în Sebaste, după numele împăratului (gr.Sebastos = lat.Augustus). De asemenea, din neînsemnata cetate de pe coasta Mediteranei numită turnul lui Strato, Irod a făcut cel mai important port al său la Mare, reconstruind-o la proporţii ambiţioase şi schimbându-i numele în Cezareea, tot în cinstea împăratului. În Ierusalim va construi palatul care îi va purta numele, pe colina de Vest a oraşului (cea numită astăzi a Sionului), iar în nordul Templului fortăreaţa Antonia.[912] Pretutindeni a construit în ţară gimnazii, teatre, stadioane.

Dar cel mai măreţ dintre toate proiectele sale de construcţii a fost reconstrucţia Templului din Ierusalim, începută în prima parte a anului 20 î.Hr. Purcezând la această lucrare, Irod şi-a dat toată osteneala să nu rănească orgoliul religios al iudeilor şi nici să provoace susceptibilităţi din partea lor. De altfel, obiectivul construcţiei templului a fost încercarea de împăcare a evreilor cu regele lor idumeu şi nu o intenţie de a-l preamări pe Dumnezeu. În acest sens, construcţia s-a desfăşurat de o aşa manieră încât cultul de la templu n-a încetat nici măcar o singură zi, iar construcţia edificiului propriu-zis a templului şi a altarului de jertfă s-a săvârşit de mâini sfinţite, Irod dispunând să fie calificaţi în acest scop, în diferitele

[911] Cf. **Pr. prof. dr. V. Mihoc**, Notiţe de curs (Citate), f.p.

[912] **Dicţionar biblic**, p.612.

meserii necesare, peste 1000 de preoți. Construcția templului avea să dureze aproximativ 8 decenii. Lucrarea se va încheia abia în anul 63 d.Hr., adică la numai câțiva ani înainte de distrugerea sa totală în anul 70 d.Hr.(In.2,20).[913]

Totuşi, nimic din ceea ce a întreprins Irod, nici chiar cheltuielile generoase pentru templu nu l-au putut face îndrăgit de supuşii săi iudei. Originea sa edomită nu a fost uitată niciodată. Deşi a fost evreu prin religia sa şi a reconstruit templul Dumnezeului lui Israel în Ierusalim, faptul acesta nu l-a împiedicat să ridice în alte părți temple pentru zeități păgâne. Văzută din afară, situația Palestinei părea fără îndoială, a fi prosperă. Pacea şi liniştea la frontiere fusese asigurată, numai că în interiorul țării impozitele apăsau greu pe popor, iar cea mai mare parte a aurului lua calea străinătății; aristocrația iudaică, fidelă dinastiei hasmoneene, fusese decimată din chiar primii ani ai crudului idumeu; Sanhedrinul nu mai avea nici un drept să se ocupe de afacerile publice; iar mai presus de toate exterminarea familiei hasmoneilor cerea răzbunare din partea poporului.

Până şi marea preoție, care înainte trecuse în chip regulat din neam în neam, de la strămoşi la urmaşii lor imediați, se sfârşise. Iosif Flaviu istoriseşte faptul că după ce a primit dregătoria de rege de la romani, Irod n-a mai rânduit arhierei din vechea seminție, ci a încredințat această cinste unor oameni necunoscuți. Când e vorba de aşezarea arhiereului tot aşa a făcut şi fiul lui Irod, Arhelau, iar mai târziu au continuat această practică romanii.[914] Irod practica un regim

[913] Amănunte în legătură cu construcția, dimensiunile, materialul folosit, arhitectura templului lui Irod etc. a se vedea: **Dicționar biblic**, p.1264, **Ed. Lohse**, *op.cit.*, p.20.

[914] Cf. **Iosif Flaviu**, *Antichități iudaice*, XX, 247,279, după **Eusebiu...**, *op.cit.*, cartea I, 6,9-10, p.47. Tot Iosif Flaviu istoriseşte şi faptul că Irod a mers cu abuzurile în ceea ce privea arhieria până acolo că a pus sub cheie, cu sigiliul său propriu, odăjdiile sfinte ale arhiereului şi n-a mai îngăduit altor mari preoți să le mai poată folosi. După el Arhelau şi apoi romanii au procedat la fel. (*Ibidem*).



de teroare, astfel că în istoria poporului iudeu, numele său a rămas înscris ca cel al unui tiran sângeros şi chinuit de bănuieli.[915] Cruzimea lui Irod se oglindeşte cum nu se poate mai bine în numeroasele execuții pe care le-a ordonat în propria sa familie. În anul 29 î.Hr. avea să fie condamnată şi executată, acuzată de complot împotriva vieții sale, soția sa **Mariamne**, singura din cele 10 soții succesive pe care Irod pare să o fi iubit cu adevărat. În anul următor 30 I.Hr. avea să aibă aceeaşi soartă mama Mariamnei, **Alexandra**.[916] Cei doi fii ai săi de la Mariamne, **Alexandru şi Artisobul**, crescuți la Roma, erau destinați a fi moştenitorii tronului tatălui lor. Descendența lor din Hasmonei (prin mama lor) făcea să fie acceptată de poporul evreu. Poziția lor privilegiată însă a stârnit invidia fraților vitregi, în special a lui **Antipater**, fiul cel mai mare a lui Irod, care reuşeşte să strecoare bănuiala de complot în inima tatălui lor. În cele din urmă, în anul 7 I.Hr. ei sunt găsiți vinovați de complot împotriva regelui şi astfel sunt executați prin strangulare la Sebaste. **Antipater** nu a profitat de pe urma morții lor, pentru că trei ani mai târziu cade şi el victimă suspiciunii lui Irod, tatăl său, şi este executat în anul 4 î.Hr., cu numai 5 zile înaintea morții lui Irod.[917]

Patru alți fii ai lui Irod au fost ucişi şi ei din porunca tatălui lor. Astfel, după informațiile pe care ni le-a transmis **Macrobius**, Octavian Augustus ar fi exclamat la un moment dat: "*Melius est Herodis porcum esse quam filium*" (E mai bine să fii porcul lui Irod, decât fiul lui)[918], făcând aluzie la faptul că, respectând cel puțin acest precept al

[915] Cf. **A. Robert şi A. Feuillet**, *op.cit.*, p.86 şi **Pr. prof. dr. Grigorie T. Marcu**, *Mediul de apariție...*, p.255.

[916] *Ibidem*.

[917] Cf. **Iosif Flaviu**, *Antichități*, XVII, 187, Războiul...,I, 665, după **Eusebiu**, *op.cit.*, cartea I, 8,15, p.54.

[918] Cf. **Dr. Vasile Gheorghiu**, *Evanghelia după Matei cu comentar*, Cernăuți 1925, p.115.

Bibliei, tiranul iudeilor nu consuma carne de porc. La execuţiile în propria sa familie se mai pot adăuga şi cele ale **doi cumnaţi**, soţi succesivi ai surorii sale Salomeea.[919]

Ultimii ani ai lui Irod au fost teribili. Fără încetare, el inventa noi torturi pentru victimele sale. În cele din urmă este lovit de o boală teribilă, probabil un cancer al inestinului. Puroi şi viermi se scurgeau din tot trupul lui.[920] A poruncit să fie dus la băile de la **Callirhoe**[921], la est de Marea Moartă, dar la prima baie a leşinat. Turbat, bântuit de fantoma victimelor sale, suferinţa se amplifica fără urme de speranţe.

În preajma morţii sale, poruncise să fie adunaţi în hipodromul din Ierihon aproximativ 500 de fruntaşi iudei, dispunând ca după moartea sa toţi aceştia să fie ucişi, astfel încât iudeii să nu aibă motiv să se bucure de dispariţia tiranului lor.[922] Salomeea, sora sa, a fost însă destul de înţeleaptă să nu execute această poruncă demenţă.

[919] Cf. **A. Robert şi A. Feuillet**, *op.cit.*, p.88.

[920] Iată cum descria Iosif Flaviu teribila boală a lui Irod: *"Intestinele lui erau numai răni, îndeosebi stomacul îi provoca dureri cumplite, un lichid albicios îi curgea fără încetare din picioare... mai târziu boala i-a cuprins întreg organismul, manifestându-se în diferite chipuri. Accesele de friguri nu erau prea mari, dar el avea o mâncărime insuportabilă pe tot corpul... ca să poată respira trebuia să se ridice mereu în picioare şi răspândea un miros rău cu totul de nesuferit din pricina respiraţiei sale apăsătoare. Mădularele erau zguduite de spasme înspăimântătoare..."* (Cf. *Antichităţi iudaice*, XVII, 168-170 şi Războiul iudaic,I,657-662, după **Eusebiu**, cartea I,7,6-7, 9, p.52-53).

[921] Localtiate pe coasta răsăriteană a Mării Roşii. Amănunte în legătură cu importanţa acestei localităţi, vezi **M. Abel**, *Geographie de la Palestine*, Paris 1932, vol.I, p.461.

[922] Iosif Flaviu istoriseşte şi această nebună poruncă a muribundului disperat: *"...Apoi a cheamt pe sora lui Salomeea şi pe soţul ei Alexa şi le-a zis: "ştiu că iudeii vor sărbători bucuroşi moartea mea, dar tot aşa s-ar putea să fiu şi regretat de unii şi să am o înmormântare pompoasă dacă vreţi să ascultaţi de poruncile mele. Pe aceşti oameni întemniţaţi aici să-i omorâţi îndată ce voi muri eu, înconjurându-i cu armată. În chipul acesta întreaga Iudee şi fiecare casă va plânge după mine chiar dacă nu va vrea..."* (Războiul iudaic,I, 664-665, după **Eusebiu**, *op.cit.*, cartea I, 8,13, p.53).



Irod moare între 27 martie şi 11 aprilie a anului **4 î.Hr.** la Ierihon şi a fost îngropat în fortăreaţa pe care el însuşi o construise la sud-est de Bethleem numită Herodium[923], în convingerea unanimă a slujitorilor celor sfinte şi a tuturor ghicitorilor, că Irod *"a plătit cu o astfel de pedeapsă relele comise."*[924]

În Evanghelia după Matei (cap.2) Irod ne este prezentat ca tiranul care urmărea pe Pruncul Iisus şi care a poruncit uciderea pruncilor din Betleem şi împrejurimi în speranţa că printre aceştia s-ar afla şi Pruncul mesianic, fiindu-i salvat astfel tronul.

**- Fiii şi urmaşii lui Irod cel Mare**

Irod şi-a împărţit prin testament regatul la cei trei fii ai săi: Iudeea şi Samaria lui **Arhelau** (Mt.2,22); Galileea şi Pereea lui **Antipa**, iar teritoriile din Nord-Est lui **Filip** (Lc.3,1). Împărţirea respectivă a fost ratificată de Octavian Augustus.[925]

**a) - Arhelau** (sau "Irod Etnarhul", pe monedele sale). Acesta a domnit în Iudeea "în locul tatălui său Irod" (Mt,2,22) din anul 4 î.Hr., până în anul 6 î.Hr. În Evanghelia după Matei este amintit ca cel de frica căruia familia sfântă, la întoarcerea din Egipt, nu se aşează în Iudeea, ci pleacă în nordul Ţării sfinte, stabilindu-se la Nazaret: *"Dar auzind că Arhelau domneşte peste Iudeea în locul tatălui său, s-a temut să meargă într-acolo şi, luând poruncă în vis, s-a dus în părţile*

[923] Cf. **Iosif Flaviu**, *Războiul iudaic*, I, 657-662, după **Eusebiu**, *op.cit.*, p.53.

[924] Vezi ***Dicţionar biblic***, p.614 şi **A. Robert şi A. Feuillet**, *op.cit.*, p.88.

*Galileii. Şi a venit şi a locuit în oraşul Nazaret...*" (Mt.2,22-23).[926] Arhelau a fost fiul cel mai mare de la soţia Malthace şi a avut cea mai rea reputaţie dintre toţi fiii lui Irod.[927] El ofensează sensibilitatea religioasă a evreilor căsătorindu-se cu Glaphyra, văduva fratelui său vitreg Alexandru. Continuă însă planul de constuire şi consolidare a regatului început de tatăl său, dar domnia sa represivă a devenit insuportabilă. Curând după moartea tatălui său, Arhelau înăbuşe în sânge o tulburare care a agitat Ierusalimul. De aceea, când noul rege a plecat la Roma pentru a obţine recunoaşterea titlului, o delegaţie a aristocraţiei din Iudeea şi Samaria a încercat să se opună intenţiilor sale, plecând la Roma şi avertizându-l pe Augustus de izbucnirea unei revolte generale în cazul recunoaşterii lui Arhelau ca rege. (Lc.19,14).

Augustus, deşi a aprobat testamentul lui Irod, îl detronează pe Arhelau, îl deposedează de toate bunurile şi îl exilează în Galia la Vienne în anul 6 î.Hr. Iudeea este ataşată provinciei romane a Siriei, iar conducerea şi administrarea ei fu încredinţată de Roma unui procurator.[928]

**- Irod Antipa**

În Evanghelii este cunoscut sub numele de "Irod tetrarhul" (Lc.3,19 urm.), adică stăpân peste o pătrime dintr-un regat. El a fost fiul mai tânăr al lui Irod cel Mare, care potrivit testamentului tatălui său moşteneşte Galileea şi Pereea, domnind din anul 4 î.Hr. până în anul 39 d.Hr.[929] Irod Antipa a fost cel mai capabil dintre fiii lui Irod, fiind la fel ca şi tatăl său un mare constructor. El construieşte o nouă

[926] Iosif Flaviu consemnează în lucrarea sa "Antichităţi iudaice" 17,1,3 faptul că Arhelau era un domn "*tot atât de despotic şi crud ca şi părintele său*" (după **Dr. Vasile Gheorghiu**, *Evanghelia după Matei*, p.138).

[927] **A. Robert**, *op.cit.*, p.88.

[928] *Ibidem.*

[929] *Ibidem.*



capitală pe ţărmul lacului Ghenizaret în anul 22 d.Hr., **numită Tiberiada** în cinstea împăratului de atunci de la Roma, Tiberiu.

Irod Antipa s-a căsătorit cu fiica regelui Aretas al IV-lea al Nabateenilor, pe care însă o repudiază curând pentru a se căsători cu Irodiada, fosta soţie a fratelui său Filip. Această legătură incestuoasă Sf.Ioan Botezătorul o va combate cu vehemenţă şi curaj (Mt.14,3 urm. şi loc.paralele), plătind însă scump atitudinea sa faţă de această imoralitate scandaloasă a lui Irod şi a Irodiadei, sfârşind cu întemniţarea şi în cele din urmă cu moartea. (Mc.6,14-28). Ca momente din viaţa sa, Sf.Evanghelii mai consemnează şi faptul întâlnirii sale cu Iisus când i-a fost trimis acestuia de Pilat ca să fie judecat. (Lc.23,7 urm.), precum şi o caracterizare pe care i-o face Iisus cu o altă ocazie, numindu-l "vulpe": "*...unii din farisei i-au zis: Ieşi şi du-te de aici, că Irod vrea să te ucidă. Şi El le-a zis: Mergând, spuneţi **vulpii acesteia**: Iată, alung demoni...*" (Lc.13,31-32).

Divorţul de fiica regelui Aretas al IV-lea al Nabateenilor îi va atrage în cele din urmă duşmănia fostului său socru şi câţiva ani mai târziu în anul 36 d.Hr., profită de o ocazie şi porneşte război împotriva lui Antipa. Forţele lui Antipa suferă o grea înfrângere, mulţi considerând înfrângerea ca o pedeapsă venită de la Dumnezeu pentru moartea lui Ioan Botezătorul.[930]

În anul 39 d.Hr. Irod Antipa, angajat într-o reţea de intrigi la îndemnul Irodiadei, care nu vedea cu ochi buni favorurile primite de Agripa, nepot al lui Irod cel Mare, fiul lui Aristobul, va pleca la Roma pentru a obţine titlul de rege. Agripa, nepotul său, reuşeşte însă să submineze eforturile lui Antipa, astfel încât demersul său n-a avut ca rezultat decât exilul său în sudul Galiei, la Lugdunum şi pierderea întregii sale averi.[931]

[930] **Dicţionar biblic**, p.614.

[931] Cf. **A. Robert şi A. Feuillet**, *op.cit.*, p.88.

**- Irod Filip**

Ca al treilea beneficiar al testamentului lui Irod, Filip primi în stăpânire districtele din nordul Pereei, precum Bataneea, Gaulanitis, Itureea, Trahonitis şi Auranitis. Domneşte între anii 4 î.Hr. şi 34 d.Hr., dar ca şi Antipa, nu primeşte de la Roma decât titlul de tetrarh.[932] Irod Filip a avut o domnie paşnică şi moştenind şi el de la tatăl său ceva din gustul pentru marile construcţii, reconstruieşte la poalele muntelui Hermon antica cetate Paneas, căreia îi dă numele de Cezareea (lui Filip), precum şi Betsaida, de la vărsarea Iordanului în Marea Galileii, căreia, în cinstea fiicei lui Augustus, i-a dat numele de Betsaida-Iulias.

Irod Filip s-a căsătorit cu nepoata sa, Salomeea, fiica Irodiadei, dar de la care nu are copii. La moartea sa (34 d.Hr.) tetrarhia lui a fost anexată provinciei romane a Siriei, iar după 3 ani (37 d.Hr.) Caligula o va face cadou prietenului său Irod Agripa I.[933]

Dar întrucât doi dintre nepoţii lui Irod cel Mare sunt implicaţi în evenimente ale Bisericii primare pe care Noul Testament le consemnează, se impune a fi amintiţi, pe scurt, şi aceştia.

**- Irod Agripa I** - El a fost fiul lui Aristobul şu nepotul lui Irod cel Mare. După executarea tatălui său în anul 7 î.Hr., el a fost crescut la Roma, în relaţii destul de apropiate cu familia regală. În anul 36 d.Hr. intră în dizgraţia lui Tiberiu care îl aruncă în închisoare. Când Caligula a devenit împărat în anul 37 d.Hr., acesta îl eliberează pe Agripa I dându-i teritoriul fostei tetrarhii a lui Filip şi Lisanias, la care a adăugat şi Abilene, o regiune situată între Damasc şi Antiliban. În urma exilării lui Irod Antipa în anul 39 d.Hr., Agripa I primeşte în stăpânire şi Galileea şi Pereea, aflate în regatul celui dintâi.[934] În anul

[932] *Ibidem.*

[933] *Ibidem.*

[934] Vezi amănunte în acest sens, ***Dicţionar biblic***, p.614 şi **Eusebiu**, *op.cit.*, cartea a II-a, 4,1 şi nota 33, p.70.



41 d.Hr., când Caligula a fost asasinat, Irod Agripa I se afla la Roma, unde a jucat un rol destul de însemnat în numirea ca împărat a lui Claudiu. Ca recompensă acesta îi dă titlul de rege, punând totodată sub stăpânirea lui şi teritoriul administrat până atunci de procuratori, adică Idumeea, Iudeea şi Samaria. Se reconstituia astfel, sub stăpânirea lui Agripa I, fostul regat al lui Irod cel Mare[935]. Scurta domnie a lui Agripa I a fost paşnică şi prosperă. Deşi el însuşi era un sceptic, Agripa I s-a străduit să respecte scrupulele religioase ale iudeilor, care l-au acceptat, privindu-l ca pe un urmaş al hasmoneilor prin bunica sa Mariamne, acordând şi sprijin mare fariseilor.

Tot pentru a se face plăcut iudeilor, Agripa I dezlănţuie persecuţia împotriva tinerei Biserici din Ierusalim, ucigându-l pe Ap.Iacob,[936] fratele lui Ioan şi încercând să-l ucidă şi pe Sf.Ap.Petru, dar care e scăpat însă în chip miraculos de Dumnezeu: "*În vremea aceea, regele Irod Agripa a pus mâna pe unii din Biserică, ca să-i piardă. Şi a ucis cu sabia pe Iacob, fratele lui Ioan. Şi văzând că este pe placul iudeilor, a mai luat şi pe Petru... pe care prinzându-l l-a băgat în temniţă...*" (cf. F.Ap.12,1-23).

Irod Agripa I a început să fortifice Ierusalimul, dar cel de-al treilea zid pe care îl proiectase nu ajunge să-l termine, deoarece moare

[935] *Ibidem.*

[936] Despre moartea lui Iacov consemnează şi **Clement Alexandrinul** o pilduitoare istorioară, pe care va fi luat-o din tradiţia înaintaşilor. El spune că cel care l-a pârât să fie judecat a rămas mişcat văzându-i curajul, încât a declarat că şi el este creştin. "*Amândoi* - spune Clement - *au fost duşi la locul de osândă, însă înainte de a ajunge acolo, pârâtul l-a rugat pe Iacov să-l ierte. Iacov s-a răzgândit puţin, apoi i-a zis: "Pace ţie!" şi l-a sărutat. După aceea amândorura li s-a tăiat capul în acelaşi timp*". (Cf.Hypotipozele, VII, fragm.14, după **Eusebiu de Cezarea**, *op.cit.*, cartea a II-a, 9,1-3, p.75). Istorisirea cuprinde o mostră de pietate populară, cert este că Iacob a sfârşit "*fiind aruncat de pe acoperişul templului şi apoi bătut de moarte, cu un ciomag de lemn*" (Cf. **Eusebeiu...**, *op.cit*, cartea a II-a, 23, 3, p.92).

subit la Cezareea, în anul 44 d.Hr., atins de o boală ca şi aceea a bunicului său. În această moarte Biserica primară din Ierusalim a văzut pedeapsa lui Dumnezeu revărsată peste el datorită persecuţiei dezlănţuite împotriva Apostolilor Domnului "*...Şi coborând din Iudeea la Cezareea, a rămas acolo... Şi într-o zi rânduită, Irod îmbrăcându-se în veşminte regeşti şi şezând la tribună, vorbea către ei; iar poporul striga: Acesta este glas dumnezeiesc, nu omenesc! Şi îndată îngerul Domnului l-a lovit, pentru că nu a dat slavă lui Dumnezeu. Şi mâncându-l viermii a murit*". (F.Ap.20,19,21-23).[937]

În urma lui au rămas un fiu Agripa II şi două fiice: Berenice (născută în anul 28 î.Hr.), menţionată în F.Ap.25,13 şi urm şi Drusila (născută în anul 38 d.Hr.), care a devenit a treia soţie a procuratorului Felix (Cf.F.Ap.24,24).[938]

- **Agrippa II** - Pe numele său adevărat Marcus Iulius Agrippa II[939] a fost fiul lui Irod Agripa I şi s-a născut în anul 27 d.Hr. Fiind considerat prea tânăr pentru a deveni succesor al tatălui său, primeşte titlul de rege abia mai târziu, de la Claudiu, dimpreună cu teritoriile din nordul şi nord-estul Palestinei, mărite de Nero în anul 56 d.Hr.[940] Agripa II schimbă numele capitalei sale din Cezareea lui Filip în **Neronias**, ca un compliment adus împăratului Nero. Din anul 48 până în anul 66 d.Hr. a avut şi prerogativa de a numi direct pe mai marii preoţi ai evreilor, în calitatea sa şi de inspector al templului. În anul 60 d.Hr., aflându-se, împreună cu soţia sa Berenice, la Cezareea, a fost

[937] O descriere a morţii sale, făcută după **Iosif Flaviu**, vezi în "*La Bible*", TOB, 1988, p.2647, notă o. "*Il entra au théâtre a l'aurore, vetu d'une robe entierement en argent et d'un tissu admirable...Alors il fut pris de maux d'intestins et mourut trois jours plus tard.*" (Cf. *Antichităţi iudaice*, XIX, 343-351).

[938] Cf. **Dicţionar biblic**, p.614.

[939] Cf."*La Bible*", TOB, p.2681 nota r.

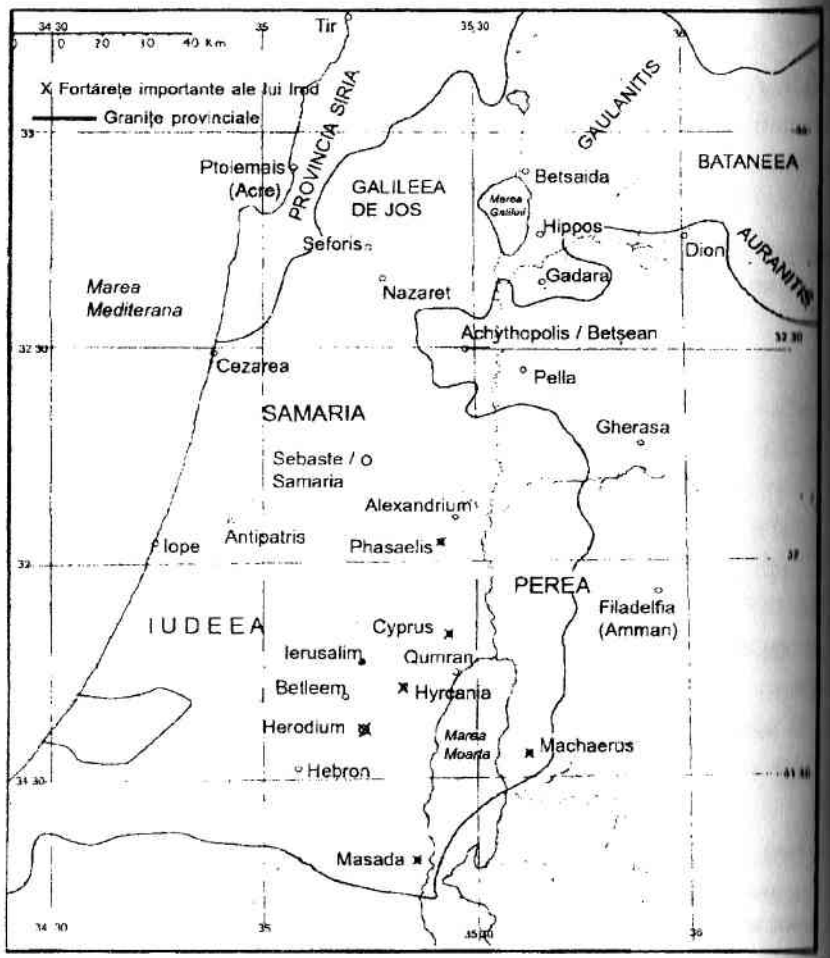
[940] *Ibidem*.



invitat să-l asculte pe Sf.Ap. Pavel, care urma a fi trimis la Roma spre a fi judecat de tribunalul Cezarului (F.Ap.25,13-26,32). Cu această ocazie, ascultându-l pe Ap.Pavel, regele a fost foarte aproape de a se încreştina: "*Agrippa a zis către Pavel: Cu puţin de nu mă îndupleci să mă fac şi eu creştin*" (F.Ap.26,28).

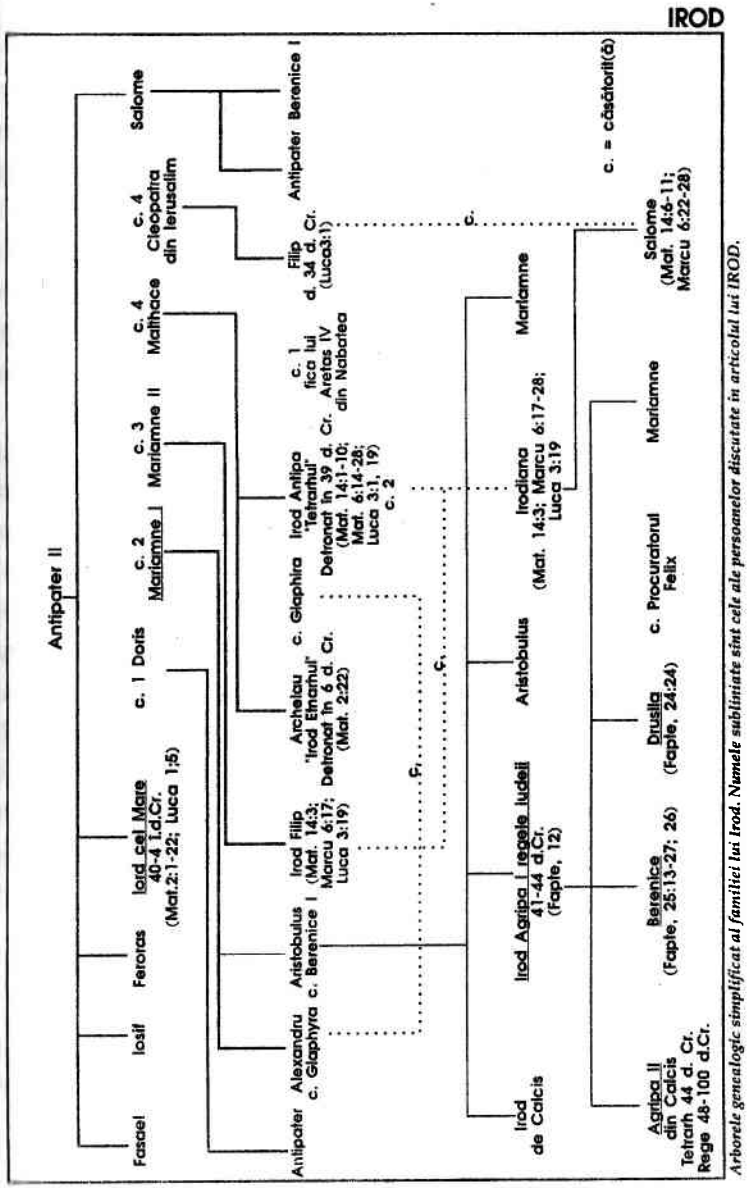
La izbucnirea marii revolte iudaice împotriva Romei la anul 66 d.Hr. Agrippa II, care a încercat în prealabil să o prevină, rămâne fidel romanilor. Moare fără urmaşi în jurul anilor 92-93 d.Hr., dispărând odată cu el şi dinastia irodiană.

Harta împărăției lui Irod - Dicționar biblic p. 612.






Harta Familiei lui Irod
1. Dicționar p.613




*Arborele genealogic simplificat al familiei lui Irod. Numele subliniate sînt cele ale persoanelor discutate în articolul lui IROD.*

*b) Procuratorii romani*

**- Regimul procuratorial**

După depunerea lui Arhelau în anul 6 al erei creştine, teritoriul peste care domnise, Idumeea, Iudeea şi Samaria, a fost anexat provinciei romane a Siriei şi pus sub administraţia unui procurator imperial[941], moment care coincide, aşadar cu instaurarea regimului procuratorial în Ţara Sfântă.[942] Această administraţie procuratorială s-a menţinut până în anul 66 d.Hr. când a izbucnit marea răscoală iudaică, cu o scurtă întrerupere între anii 41-44 d.Hr., în timpul domniei lui Irod Agrippa I.

Procuratorul roman avea reşedinţa oficială la Cezareea, oraşul elenistic fondat de Irod, însă la sărbătorile mai importante ale iudeilor venea la Ierusalim, însoţit de o escortă puternică, pentru a supraveghea direct evenimentele, iar în caz de tulburări să poată interveni prompt. La Ierusalim se instala, de obicei, fie în vechiul palat regal, fie în fortăreaţa Antonia, din imediata apropiere a Templului. Procuratorul roman avea, aşadar, la dispoziţia sa trupe, iar puterile sale cuprindeau şi dreptul de a numi direct şi a destitui pe marii preoţi. În problemele majore ale provinciei el se adresa totuşi legatului imperial al Siriei, în practică, autonomia sa era aproape deplină. Grosul trupelor procuratorului roman se găseau în Cezareea, la Ierusalim staţionând

[941] În Noul Testament titlul de procurator apare sub denumirea de ἡγεμόνος (F.Ap.24,10; 26,30 sau **praeses**, în latină. Iosif Flaviu foloseşte în scrierile sale termenul de ἐπάρχος - praefectus şi ἐπιμελήτης - curator. (Cf. **A. Robert şi A. Feuillet**, *op.cit.*, p.89).

[942] Cf. **A. Robert şi A. Feuillet**, *op.cit.*, p.89.



doar o garnizoană compusă dintr-o cohortă comandată de un tribun a cărei detaşamente ocupau vechile fortăreţe irodiene.[943]

Exerciţiul justiţiei era lăsat în sarcina Sinedriului şi tribunalelor locale, care se pronunţau în conformitate cu dreptul iudaic. Dacă uneori Sinedriul se pronunţa pentru condamnarea la moarte, sentinţa devenea executorie numai dacă era ratificată de reprezentantul Romei, singurul care dispunea de "jus gladii" (Cf.In.18,31).

În ceea ce priveşte strângerea taxelor şi impozitelor (tributum agri şi tributum capitis) pentru trezoreria imperială, acţiunea era îndeplinită de funcţionari romani, dintre care mulţi aparţineau indigenilor. Între aceştia se numărau şi aşa-zişii vameşi, Evangheliile amintind cu numele cel puţin doi dintre aceştia, şi anume, **Levi-Matei** (Lc.5,27) şi **Zaheu**, mai marele vameşilor din Ierihon (Lc.19,1-2). Toţi aceştia erau detestaţi de iudei, în care vedeau întruchipaţi reprezentanţii ocupantului roman, deşi aceştia nu erau totuşi scutiţi de nemulţumirile ce veneau din "exactitatea şi corectitudinea" lor.(Cf.Lc.3,12-13).

Referitor la oficierea cultului de la Templu sau la practicile religioase publice, Roma cu toate că se putea opune, n-a modificat nimic. Credinţa iudaică, ca şi manifestările de pietate erau scrupulos respectate. Şi cum iudeii nu tolerau nici o imagine sau chip care putea părea o ofensă la adresa sentimentului lor monoteist, procuratorul roman decisese chiar ca trupele sale să nu iasă niciodată în oraş purtând stindardele lor; la fel monezile de aramă, bătute în ţară, nu purtau nici o efigie.[944] Totuşi nu puţine au fost şi cazurile în care iudeii

[943] *Ibidem.*

[944] În acest sens a existat totuşi o excepţie în ceea ce priveşte neamestecul reprezentantului Romei, în afacerile religioase: el putea destitui după bunul plac din titulatura de mare preot, aşa cum au făcut-o de 8 ori cei din dinastia irodiană, între anii 6 î.Hr. şi 41 d.Hr., sau de 4 ori procuratorul Valerius Gratus între anii 15-26 d.Hr. (Vezi **A. Robert şi A. Feuillet**, *op.cit.*, p.90).

s-au plâns, mai mult sau mai puțin, direct sau indirect, pentru nedreptățile și jignirile sentimentelor naționale provocate de procuratori.

**- Primii procuratori**

Despre primii procuratori se cunosc foarte puține date. Între aceștia primi procuratori se numără:

**Coponius** (6-9 d.Hr.) - a fost trimis în Iudeea ca procurator în același timp în care Quirinius devenea Legat al Siriei, pentru a doua oară. Aceata se întâmpla în anul 6 d.Hr., a doua zi după destituirea lui Arhelau.[945] Acum Quirinius primește ordin să purceadă la un recensământ în provincia care i-a fost oferită spre guvernare. Această măsură, normală din punct de vedere roman, aplicată Iudeii în anul 7 d.Hr., a stârnit revolta lui Iuda Galileanul (Ap.5,37), care cu tot sprijinul zeloților, fusese repede înăbușită în sânge de trupele procuratorului Coponius.[946] Lui Coponius îi urmează **Marcus Ambibulus** (9-12 d.Hr.), și care a avut ca succesor pe **Annius Rufus** (12-15 d.Hr.).

Acestuia îi urmează **Valerius Gratus** (15-26 d.Hr.), numit procurator de către Tiberiu. Gratus destituie 3 mari arhierei din funcție pe parcursul primilor săi 3 ani de guvernare. În anul 18 d.Hr. îl desemnează ca mare preot sau arhiereu pe Joseph Caiafa, ginerele fostului arhiereu Anna, demis tot de Valerius Gratus (Lc. 3,2 și In. 18,13). Caiafa va rămâne în funcție până în anul 36 d.Hr.[947]

[945] *Ibidem*, p.91.

[946] *Ibidem*.

[947] *Ibidem*.



Lui Caiafa îi urmează **Pontius Pilat**[948], care a guvernat în Iudeea timp de 10 ani, între 26 și 36 d.Hr. Ca procurator, el a deținut controlul în provincie, fiind șeful armatei de ocupație, care staționa în Cezareea, un detașament funcționând ca și garnizoană în Ierusalim, amplasat în cetățuia Antonia. Pilat e cunoscut din relatările evangheliștilor cu ocazia procesului lui Iisus (Mt.27, Mc.15, Lc.23; In.18-19), și din informațiile lui **Iosif Flaviu**[949] și ale lui **Filon**.[950] Abia ajuns în Palestina, noul magistrat irită și rănește intenționat sentimentele religioase și naționale ale locuitorilor Ierusalimului, decizând ca trupele sale să intre în oraș cu steagurile imperiale.[951] A doua zi un număr considerabil de iudei pleacă la Cezareea unde timp de 5 zile și 5 nopți protestează în fața palatului imperial. Pilat nu cedează, dar urmând un ordin a lui Tiberiu dispune ca steagurile să se întoarcă totuși din Ierusalim la Cezareea. Puțin mai târziu, Pilat dă ordin ca pe zidurile palatului lui Irod de la Ierusalim să fie suspendate niște panouri cu numele împăratului, iritându-i din nou pe evrei.[952] Dar

[948] În legătură cu numele său adevărat și cu semnificația includerii cuvintelor "a pătimit sub Ponțiu Pilat" în Crezul creștin, vezi **S. Liberty**, *The Importance of Pontius Pilate in Creed and Gospel*, in JTS 45,1944, p.38-56.

[949] *Antichități iudaice*, XVIII, 32-33, după **Eusebiu**, *op.cit.*, cartea I, 9,2, p.54, vezi și **pr.prof.dr. Grigore T. Marcu**, *Trei portrete neotestamentare: Iuda Iscarioteanul, Pilat din Pont și Claudia Procula*, în rev. "M.A. nr.3-4, 1958, p.195-199.

[950] Filon îl descrie pe Pilat în termeni foarte duri: "*Pilat* - spune el - *era crud prin natură și în duritatea inimii sale, nu ierta nimic și nici nu putea fi înduplecat de nimeni. În timpul guvernării sale, Iudeea n-a câștigat nimic decât corupție, domnind pretutindeni, orgoliul, aroganța și insolența. Țara era destinată jafului, oprimărilor și înșelăciunilor de tot felul. Se trimiteau oameni la moarte fără o judecată prealabilă. Ferocitatea tiranului n-a fost îmblânzită niciodată*" (Cf. "*Legatio ad Caium*", în "*Les Oeuvres de Philon...y*, vol.38, Paris 1972, după **A. Robert și A. Feuillet**, *op.cit.*, p.91).

[951] Informația o dă **Iosif Flaviu**, *Antichități iudaice*, 18,55, după **Eusebiu**, *op.cit.*, cartea a II-a, 6,4, p.73.

[952] Vezi amănunte în acest sens **P.L. Maier**, *The Episode of the Golden Roman Shilds at Jerusalam*, in HTR 62, 1969, p.109 urm.

indignarea populară atinge culmile atunci când Pilat voind să construiască un apeduct pentru mai buna aprovizionare cu apă a Ierusalimului, achiziționează suma necesară construcției din visteria sacră a Templului[953], Pilat fiind cel care deținea controlul asupra Templului și visteriei sale. Până și veșmintele noului preot erau păstrate de el și îi erau eliberate acestuia numai pentru praznice, când procuratorul venea la Ierusalim, aducând atunci trupe suplimentare cu el, care patrulau permanent prin cetate. Izbucnește acum o violentă manifestație în cursul căreia își pierd viața foarte mulți dintre iudei fiind uciși de trupe deghizate, scoase pe străzi din porunca lui Irod.[954] La toate acestea se mai adaugă și masacrarea unor pelerini galileeni în Templul din Ierusalim, de către soldații procuratorului în anul 29 d.Hr. (Cf.Lc.13,1-2).[955]

Astfel de acțiuni, cât și atitudinea și politica sa disprețuitoare față de iudei, l-au făcut în fața acestora extrem de nepopular, însă el n-a putut fi înlocuit ușor, întrucât politica lui Tiberiu era de a menține în funcție înaltele oficialități cât mai mult posibil.

Pilat își pierde totuși rangul imperial în anul 36 d.Hr., când fără motive acuzatoare poruncește masacrarea unor samariteni adunați pe muntele Garizim de un pseudo-Mesia[956] pentru a le arăta vasele sfinte ascunse acolo de Moise. În ciuda falsității acestei afirmații[957], o mare

[953] Apa urma să fie adusă prin acest apeduct de la o distanță de 300 de stadii (Cf. **Eusebiu...**, *op.cit.*, cartea a II-a, 6,6, p.73).

[954] Cf. **Iosif Flaviu**, *op.cit.*,18,60, după **Dicționar**, p.1025.

[955] Unii exegeți cred că dușmănia pe care i-o purta Irod lui Pilat (Lc.23,12) a fost cauzată de faptul uciderii în acest masacru și a câtorva supuși ai lui Irod (Cf. **Dicționar**, p.1025).

[956] Vezi amănunte, ***Dicționar biblic***, p.1025 și documentata lucrare despre viața și activitatea lui Pilat **P.L. Maier, Pontius Pilate**, 1968.

[957] Moise nu a trecut niciodată dincolo de Iordan. Unii consideră că în texte există o eroare de text, apărând Moyseos în loc de Oseos. Iosif Flaviu menționează o tradiție samariteană conformă căreia Uzzi, marele preot (I Cron.6,6) ar fi ascuns chivotul și alte vase prețioase în muntele Garizim. (Cf. **Iosif Flaviu**, *op.cit.*,18, 85-89, după **Dicționar...**, p.1025).



mulțime de samariteni înarmați se prezintă în munte. Pilat îi înconjoară, capturează pe instigatorii lor și ucide un număr mare de samariteni. O mare delegație de samariteni se înfățișează, după acest masacru, înaintea guvernatorului Siriei, Vitellius, cerând pedepsirea și înlăturarea din funcție a lui Pilat.

Vitellius îl demite pe Pilat și-l trimite la Roma pentru a-și justifica fapta în fața împăratului Tiberiu. Dar pe când se afla în drum spre Roma, Tiberiu moare (37 d.Hr.), însă în procesul care totuși are loc și despre al cărui rezultat nu se știe nimic, Caligula îl condamnă pe Pilat în anul 37 d.Hr. la exil sau la sinucidere.[958]

Concluzia datelor Noului Testament referitoare la Pilat și la caracterul persoanei sale este că era un om slab, gata să-și încalce principiile pentru avantaje personale și al cărui conștiință la condamnarea la moarte a Mântuitorului Iisus Hristos s-a datorat nu atât de mult dorinței de a face pe placul autorităților iudaice, cât de frica de a nu-l supăra pe Tiberiu în cazul în care, într-o tulburare din Iudeea, cineva se făcea pe sine împărat. (Cf.In.19,12-16). Acest lucru pare evident din batjocura pe care a adus-o la adresa iudeilor prin cuvintele de pe inscripția Crucii lui Iisus Hristos, cel Răstignit (In.19,19-22).

Despre succesorii lui Pilat, **Marcellus** (36-37 d.Hr.) și **Marullus** (37-41 d.Hr.), în afara numelui lor nu se cunoaște nimic precis referitor la viața și activitatea lor. Nu se știe exact nici dacă nu cumva acestea sunt numele unuia și aceluiași procurator. În anul 39 d.Hr. iudeii din Iaurnia distrug un altar înălțat în acel oraș în cinstea împăratului Caligula. Furios, simțindu-se extrem de jignit, împăratul a poruncit ca statuia să fie așezată în chiar templul din Ierusalim. Legatul Siriei, **Publius Petronius** (39-42 d.Hr.) fiind rugat stăruitor de

[958] Amănunte în legătură cu ultimele evenimente din viața lui Pilat și chiar cu enigma sentinței procesului vezi **E.M. Smallwood**, *The Date of the Dismissal of Pontius Pilate from Judeea*, JJS 5, 1954, p.12 urm. Totuși nici Iosif Flaviu și nici Eusebiu de Cezareea nu ne dau amănunte despre felul și locul unde a sfârșit Pilat (Cf. **Eusebiu**, *op.cit.*, cartea II, nota 53, p.74).

iudei, încearcă să obţină schimbarea acestei hotărâri demente. Între timp Caligula a fost asasinat (41 d.Hr.)[959], iar noul împărat, Claudiu, suprimă administraţia procuratorială, dând teritoriul fostului procurator al Iudeii, prietenului său Irod Agrippa I., dar în anul 44 d.Hr., când Irod Agrippa I moare, Claudiu reînfiinţează instituţia procuratorială în Iudeea, adăugând fostului ei teritoriu şi regiunile aflate odinioară sub stăpânirea lui Filip, fiul lui Irod cel Mare. În această perioadă, situaţia politică şi socială a început să se înrăutăţească din ce în ce mai mult, datorită activităţii zeloţilor, partid extremist ultranaţionalist.

**- Ultimii procuratori**

Din anul 44 d.Hr. când s-a reînfiinţat administraţia procuratorială şi până în anul 66 d.Hr., care coincide cu începutul tragediei iudaice sub romani, se succed 7 procuratori în Judeea. Primul procurator după reorganizarea acestei instituţii este **Cuspius Fadus** (44-46 d.Hr.) a cărui activitate va fi marcată de multiple incidente şi conflicte cu zeloţii. Urmaşul său **Tiberius Alexandru** (46-48 d.Hr.), un iudeu apostat, nepot al filozofului Filon din Alexandria, a încercat o decapitare a partidului zeloţilor prin răstignirea fiilor lui Juda Galileeanul, primul conducător al acestui partid, Iacov şi Simon. În timpul guvernării sale, procuratorul Alexandru s-a confruntat şi cu situaţia grea a populaţiei din Iudeea, generată de foametea de care face amintire cartea Faptele Apostolilor 11,27-30.[960]

Sub următorul procurator **Ventidius Cumanus** (48-52 d.Hr.) se produc mai multe incidente: mai întâi la Ierusalim, soldaţii romani iau în zeflemea pelerinajul celor veniţi la Ierusalim de sărbătoarea Paştelui, ceea ce a constituit o grea ofensă adusă sentimentelor naţionaliste iudaice; apoi în Samaria, sprijină pe samariteni, într-un

[959] Amănunte despre asasinarea lui Caligula vezi **P. Grimal**, *Civilizaţia romană*, trad.E.Cizek, Bucureşti 1973,I, p.572.

[960] Cf. **Eusebiu de Cezareea**, *op.cit.*, cartea a II-a, 8,1, p.74.



conflict cu iudeii porniţi spre oraşul sfânt şi când sunt masacraţi foarte mulţi dintre ei, fapt care a şi dus la depunerea sa de către legatul Siriei, Quadratus (50-60 d.Hr.). Calmul se instalează deplin, graţie intervenţiei lui Agrippa II, care reuşiseră în anul 50 d.Hr. să se numească rege de **Chalcis** (între Liban şi Anteliban) şi administrator-protector al Templului.[961]

Cumanus este înlocuit în anul 52 d.Hr. cu procuratorul **Antonius Felix** (52-60 d.Hr.), un favorit al împăratului Claudiu. Celebru prin lăcomie, infidelitate, lipsă de scrupule, căsătorit cu 3 femei, dintre care ultima a fost **Drusilla**, sora lui Agrippa II, Felix a fost detestat şi urât de supuşii săi. În timpul guvernării sale un bătrân arhiereu, Ionatan, este asasinat în anul 54 d.Hr., iar Sf.Ap.Pavel, închis la Cezareea, avea să fie adus în faţa sa şi audiat. (F.Ap.23,24; 24,1-27). Felix nu rezolvă cazul Sf.Ap.Pavel atât din lipsă de interes, cât şi datorită faptului că aşteapta mită de la el. (Cf.F.Ap.24,26).

Agitată de false speranţe mesianice, tensiunea politică şi socială n-a încetat să crească în ţară. Reacţia procuratorului a fost cum nu se poate mai dură şi mai inoportună, ceea ce a şi dus la rechemarea sa la Roma în anul 59 d.Hr. şi înlocuit din funcţie de către Nero.[962]

Lui Felix i-a urmat procuratorul **Porcius Festus** (60-62 d.Hr.), un magistrat onest şi prudent, dar care moare în timpul guvernării.[963] Festus este cel care l-a trimis pe Sf.Ap.Pavel la Roma, după ce acesta, făcând uz de calitatea sa de cetăţean roman, ceruse apel la tribunalul Cezarului. Festus îl găseşte nevinovat, dar respectă cererea Apostolului de-a fi judecat la Roma. (F.Ap.25-26). Moartea lui Festus i-a lăsat însă, până la venirea noului procurator, mână liberă nevrednicului arhiereu Anna al II-lea, care profitând de ocazia ivită pentru a se răzbuna pe creştini, l-a ucis pe Sf.Iacov, "fratele

[961] Amănunte în legătură cu aceşti procuratori amintiţi după anul 44 d.Hr. vezi **A. Robert şi A. Feuillet**, *op.cit.*, p.93 şi...

[962] Cf. **A. Robert şi A. Feuillet**, *op.cit.*, p.93.

[963] *Ibidem.*

Domnului", primul episcop al Ierusalimului, prin lovire cu pietre, ca de altfel pe mulţi alţi creştini.[964]

Din acest punct de vedere situaţia n-a încetat să se înrăutăţească în Palestina. Noul procurator **Albinius** (62-64 d.Hr.), n-a întreprins nimic însă spre a o remedia. Venal ca şi Felix, el a devenit rapid un instrument docil în mâinile aceluiaşi arhiereu **Anna al II-lea**, pe care Sf.Ap.Pavel, adus în faţa lui la Ierusalim şi lovit fiind fără motiv, îi aruncă un invectiv care îl caracterizează deplin, numindu-l "perete văruit" (F.Ap.23,3).[965]

Anarhia atinge punctul culminant sub ultimul procurator **Gessius Florus** (64-66 d.Hr.). De la nord la sud, ţara întreagă, destinată debusolării totale, trăia ultimele zvârcoliri ale exasperării. Zeloţii intensificau cu fiecare zi ce trecea, acţiunile lor criminale împotriva Romei şi a tuturor străinilor; în oraşele de la margine conflictele dintre iudei şi păgâni scăpaseră de sub control[966]; la Ierusalim, exaltaţii şi fanaticii executau pe oricine, fără o judecată prealabilă, care ar fi fost bănuit de trădare şi complicitate cu ocupantul străin.[967]

Procuratorul Flavius depăşit de evenimente şi intuind că măsurile sale dure nu vor rămâne nepedepsite, el însuşi i-a determinat pe iudei să se revolte. Revolta izbucneşte în anul 66 d.Hr., dar ea va însemna începutul dezastrului total pentru iudei.

[964] Vezi amănunte **L. Munteanu**, *Viaţa Sfinţilor Apostoli*, Cluj, 1945.

[965] **A. Robert şi A. Feuillet**, *op.cit.*, p.93.

[966] Iată cum descrie această situaţie a evreilor, Iosif Flaviu: *"în toate oraşele iudeii erau urmăriţi şi ucişi fără milă, de către ceilalţi orăşeni, încât pretutindeni vedeai oraşele pline de cadavre neîngropate, batrâni aruncaţi la un loc cu copiii, ba vedeai chiar şi femei aruncate fără îmbrăcăminte pe străzi. Toată ţara gemea de astfel de nenorociri care nu se pot descrie, ba cu cât trecea vremea cruzimile deveneau tot mai mari."* (Cf. **Iosif Flaviu**, *Războiul iudaic*, II, 462, după **Eusebiu de Cezareea**, *Istoria bisericească*, Bucureşti 1987, p.98).

[967] *Ibidem.*



**Procuratorii romani ai Iudeii**

| Perioada | Procuratori | Relaţia cu Noul Testament |
|---|---|---|
| 6 d.Hr.- 9 d.Hr. | Coponius | - |
| 9 d.Hr.-12 d.Hr. | Marcus Ambibulus | - |
| 12 d.Hr.-15 d.Hr. | Annius Rufus | - |
| 15 d.Hr.-26 d.Hr. | Valerius Gratus | - |
| 26 d.Hr.-36 d.Hr. | **Pontius Pilat** | Procesul, Răstignirea şi Moartea lui Iisus Hristos |
| 36 d.Hr.-37 d.Hr. | Marcellus | - |
| 37 d.Hr.-41 d.Hr. | Marullus | - |
| 41 d.Hr.-44 d.Hr. | -------- | --------- |
| 44 d.Hr.-46 d.Hr. | Cuspius Fadus | - |
| 46 d.Hr.-48 d.Hr. | Tiberius Alexandru | - |
| 48 d.Hr.-52 d.Hr. | Ventidius Cumanus | - |
| 52 d.Hr.-60 d.Hr. | **Antonius Felix** | Judecarea Sf.Ap. Pavel (F.Ap.23-24) |
| 60 d.Hr.-62 d.Hr. | **Porcius Testus** | Judecarea Sf.Ap. Pavel (F.Ap.25-26) |
| 62 d.Hr.-64 d.Hr. | Albinius | |
| 64 d.Hr.-66 d.Hr. | Gessius Florus | |
| 70 d.Hr. | **Asedierea Ierusalimului** | |

**Împăraţii romani din primul secol**

| Perioada | Numele | Evenimente | Referinţe ale NT. |
|---|---|---|---|
| 27 î.Hr.-14 d.Hr. | Augustus | Naşterea lui Iisus Hristos | Luca 2,1 urm. |
| 14 d.Hr.-37 d.Hr. | Tiberiu | Propovăduirea, activitatea şi moartea lui Iisus Hristos | Luca 3,1 |
| 37 d.Hr.-41 d.Hr. | Caligula | - | - |
| 41 d.Hr.-54 d.Hr. | Claudiu | Foamete<br>Expulzarea evreilor din Roma | F.Ap.11,28<br>F.Ap.18,2 |
| 54 d.Hr.-68 d.Hr. | Nero | Judecarea Sf.Ap.Pavel<br>Persecuţie la Roma | F.Ap.25, 10-12<br>F.Ap.27,24<br>II.Tim.4, 16-17 |
| 68 d.Hr. | Galba | - | - |
| 69 d.Hr. | Otho | - | - |
| 69 d.Hr. | Vitellius | Distrugerea Ierusalimului | - |
| 69 d.Hr.-79 d.Hr. | Vespasian | - | - |
| 79 d.Hr.-81 d.Hr. | Titus | Persecuţia creştinilor | - |
| 81 d.Hr.-96 d.Hr. | Domiţian | - | - |
| 96 d.Hr.-98 d.Hr. | Nerva | - | - |
| 98 d.Hr.-117d.Hr. | Traian | - | - |



### c) *Revolta contra Romei şi începutul ruinei iudaice*

Agrippa II a încercat la rugămintea procuratorului Florus să-i oprească pe iudei de a face pasul decisiv în pornirea lor contra romanilor. N-a fost ascultat cu toate că tentativa sa era aprobată şi susţinută de căpeteniile înaltei preoţii şi conducătorii partidului fariseilor.[968] Partidul extremiştilor, condus la Ierusalim de un oarecare **Eleazar** a provocat revolta deschisă împotriva romanilor. Soldaţii garnizoanei romane din Ierusalim s-au predat dar fură masacraţi de populaţie într-un mare număr. Tot acum fură ucis de către insurgenţi şi arhiereul Annania.[969] În octombrie 66 d.Hr. legatul Siriei, **Cestius Gallus**, s-a îndreptat spre Ierusalim, cu scopul de a veni în ajutorul trupelor romane şi a înăbuşi revolta. Observând că trupele sale sunt insuficiente, s-a retras, dar a suferit o grea înfrângere în defileul Bet-Horon. Victoria i-a umplut pe răsculaţi de entuziasm deplin şi proclamă independenţa statului iudaic. Din nefericire, ura lor comună împotriva ocupantului străin n-a fost suficientă pentru a-i face să depăşească şi disensiunile grave dintre diversele grupuri, care va avea ca finalitate o adevărată sinucidere a naţiunii iudaice.

Apărarea Ierusalimului a fost încredinţată marelui preot Anna al II-lea şi unui oarecare Iosif ben Gorion. Zeloţii au fost trimişi în Idumeea, sub conducerea lui Eleazar, probabil pentru a fi îndepărtaţi din capitală. Iosif Flaviu, cel care a şi lăsat o istorisire detaliată a revoltei iudaice[970], a fost numit guvernator al Galileii, unde s-a lovit de zeloţi şi de conducătorul acestora Ioan din Giscala.

---

[968] Aceasta a fost şi momentul în care mica comunitate creştină s-a refugiat la Pella, în Transiordania (Cf. **A.Robert...**, *op.cit.*, p.94).

[969] *Ibidem*.

[970] Vezi **Iosif Flaviu**, *Războiul iudaic*, II, 425-428; 462-465.

Acest eşec nu putea fi însă acceptat la Roma. De aceea, în anul 67 d.Hr., Nero îl însărcinează pe generalul Vespasian cu reprimarea revoltei. Astfel el debarcă la Ptolemais în fruntea a trei legiuni, ceea ce împreună cu trupele auxiliare, însemnau un total de cca 60.000 ostaşi.

După un an Galileea este cucerită. Ioan din Giscala şi partizanii săi s-au refugiat la Ierusalim, mărind astfel numărul elementelor extremiste din capitala iudaică. După un conflict local, în care numeroşi membri ai aristocraţiei au fost executaţi sau asasinaţi, Ioan din Giscala devine stăpân al cetăţii. Observând această stare conflictuală internă, Vespasian se îndreaptă în anul 68 d.Hr. spre Pereea, lăsându-i pe evrei să se dezbine singuri. Când a fost însă pe punctul de a invada Iudeea, Vespasian află de moartea lui Nero (9 iunie 68), suspendă operaţiunile şi aşteaptă noi ordine de la Roma.[971] Amânarea atacării Ierusalimului, a fost dezastruoasă pentru iudei. În primăvara anului 69 d.Hr., o nouă bandă de zeloţi intră în Ierusalim, sub conducerea lui Simon Bar-Giora, care intră în conflict cu Ioan din Giscala. În urma acestui conflict se formează un al treilea partid sub conducerea unui fiu al proaspătului venit Bar-Giora, pe nume Eleazar. În cele din urmă, Ioan din Giscala pune capăt acestui război civil, impunându-se.

Între timp, în iulie 69 d.Hr., legiunile romane din Orient îl aclamaseră pe Vespasian ca împărat. În fruntea trupelor din Palestina, el îl lăsase pe fiul său Titus.[972] În martie 70 d.Hr., Titus se îndreaptă spre Ierusalim cu patru legiuni. În Cetatea Sfântă, foametea adăugată războiului civil, vine în ajutorul romanilor.

Tragedia celor asediaţi în interiorul cetăţii şi lăsaţi să moară de foame este descrisă de Iosif Flaviu în cuvinte de un tragism inexprimabil: "*Chiar şi pentru cei avuţi rămânerea în oraş însemna o adevărată osândire la moarte. Sub bănuiala că ar fi vrut să dezerteze,*

[971] Cf. **Pr.prof.dr. Vasile Mihoc**, notiţe de curs, cap. "*Cele două revolte iudaice*", f.p.

[972] Cf. **A. Robert...**, *op.cit.*, p.94. Vezi şi **Eusebiu...**, *op.cit.*, cartea a III-a, 5,1, p.103.



*ei erau omorâţi întrucât averea îi făcea suspecţi de trădare. Deodată cu foametea creştea şi furia răsculaţilor... Grâul lipsea pretutindeni, de aceea mulţi intrau prin casele oamenilor ca să controleze peste tot. Când găseau la unii câte ceva îi chinuiau în toate felurile pentru motivul că au tăgăduit; în schimb, dacă la unul nu găseau nimic îl acuzau că şi-ar fi ascuns prea bine proviziile... din dorinţa de a supravieţui chiar şi unele mame trăgeau bucătura din gura pruncilor şi nu se ruşinau, nici măcar să retragă până şi laptele pentru hrana sugarului sleit de foame... Acoperişurile caselor erau pline de cadavre de femei şi de copii, iar pe ulicele înguste ale cetăţii abia dacă mai puteai trece de leşurile bătrânilor... Mulţi încetau din viaţă în timp ce-şi îngropau morţii, ba unii s-au grăbit să se aşeze în mormântul propriu înainte de a le fi venit ceasul lor firesc... Mulţi au început să mănânce pielea de pe scuturi sau tălpile încălţămintei.. Fericirea era socotită a acelora care au murit şi n-au văzut astfel de nenorociri*".[973] În astfel de condiţii, la 25 martie 70 d.Hr. romanii reuşesc să deschidă o breşă în cel de al treilea zid care fusese început de Agrippa I şi terminat în grabă la izbucnirea revoltei. Timp de 5 luni Iudeii luptă curajos, eroic, dar cuprinşi de disperare. Dar la 24 iulie 70 d.Hr. a căzut fortăreaţa Antonia; **la 10 august 70 a fost cucerit şi dat pradă flăcărilor Templul**.[974]

Totuşi rezistenţa iudaică continua. Ultima redută de rezistenţă iudaică se prăbuşeşte la 8 septembrie 70 când, cu aceasta, ultimul act al cuceririi Ierusalimului este jucat, căzând prinzonieri şi cei doi conducători ai rezistenţei iudaice, Ioan din Giscala şi Simon Bar-Giora.

[973] Cf **Iosif Flaviu**, *Războiul iudaic*, V, 424-438; 512-519, 566, după **Eusebiu**, *op.cit.*, cartea a III-a, 6,1-2,5-7,11-12,19, p.104-108.

[974] *Ibidem*.

Ierusalimul nu mai era acum decât un morman de ruine, Templul distrus, iar independența națională pierdută pentru totdeauna.[975]

Totuși ultimele scântei ale rezistenței iudaice nu se sting decât odată cu cucerirea fortărețelor Herodium și Macherus, care încă mai rezistau și cu căderea celei mai puternice fortărețe iudaice, Massada, de lângă Marea Moartă, în aprilie, anul 73 d.Hr., în care asediații, în momentul în care au pierdut orice speranță de scăpare, pentru a scăpa de umilirea deportării în robie, dau foc cetății și apoi se sinucid.[976]

În primăvara anului 71 d.Hr., Titus primea la Roma onorurile triumfului oficial pentru victoria repurtată asupra celor mai fanatici dușmani ai Romei. Arcul triumfal care se înalță nu departe de Colisseum și care poartă pe el numele învingătorului, atestă de 19 secole gloria împăratului Romei, rămasă nemuritoare.

Țara Sfântă a fost transformată într-o provincie imperială autonomă, distinctă de cea a Siriei și supusă autorității unui legat. Legiunea a X-a a fost așezată ca și garnizoană în Ierusalim. Țara își pierde numele său oficial de Iudeea și e înlocuit cu cel de Palestina.[977] Sinedriul a fost suprimat, iar instituția arhieriei dispare și ea. Templul ne mai existând, cultul național nu se mai celebrează; toate instituțiile religioase ale Iudaismului se prăbușesc în catastrofa națională.[978] Totuși, acei iudei care au mai supraviețuit se regrupează în jurul conducătorilor lor spirituali, cărturarii și fariseii. La **Iamnia** ia ființă astfel o școală rabinică, unde se vor aduna și codifica tradițiile orale iudaice în jurul Torei, constituindu-se ceea ce se va numi Mișna. Cu toate acestea, dezastrul național din anul 70 d.Hr. n-a reușit însă să stingă în cenușa ruinii spiritul combatant zelot și ura contra Romei.

[975] *Ibidem.*

[976] Cf. **Grigorie Marcu**, *Mediul de apariție...*, p.256.

[977] **A. Robert...**, *op.cit.*, p.94.

[978] *Ibidem.*



Astfel că la numai o jumătate de secol mai târziu, iudeii se vor ridica iarăși într-o ultimă și inutilă revoltă. Motivele care au generat-o a fost faptul că în anul 130 d.Hr., împăratul Marcus Hadrianus (117-138) inițiază reconstruirea Ierusalimului ca un oraș păgân sub numele de "**Colonia Aelia Capitolina**", după numele său Aeliu,[979], iar pe locul fostului templu iudaic ridicarea unui templu dedicat lui **Jupiter Capitolinul**.[980] Această hotărâre, precum și un decret care interzicea circumciziunea, au provocat o nouă revoltă. În fruntea ei s-a aflat **Simon Bar Kochba** ("fiul stelei", Num.24,17)[981], al cărui nume adevărat era Bar Kokheb, salutat ca și Mesia de ilustrul rabin **Akiba**, care îi și oferă tot sprijinul. Revolta a izbucnit în anul 132 d.Hr. cuprinzând o mare parte din Iudeea,[982] transformându-se din nou într-o luptă pe viață și pe moarte între iudei și romani. Amănunte despre desfășurarea acestei revolte se cunosc foarte puține. Ea s-a prelungit vreme de 3 ani, deși pentru reprimarea ei Roma a trimis patru legiuni, sub comanda lui Iulius Severus, chemat în mod special pentru această misiune, din Marea Britanie.[983] Pierderile au fost grele și de o parte și de alta, dar represiunile au fost mai teribile decât în anul 70 d.Hr. Iudeii supraviețuitori au fost vânduți ca sclavi; împăratul Hadrian interzice chiar accesul iudeilor în Ierusalim și exercitarea cultului

[979] Cf. **Eusebiu**, *op.cit.*, cartea a IV-a, 6,4, p.148. și **Grigorie T. Marcu**, *art.cit.*, p.257.

[980] *Ibidem.*

[981] Cf. **Eusebiu...**, *op.cit.*, cartea a IV-a, 6,2, p.148.

[982] O mare parte dintre răsculați s-au adăpostit chiar în grotele din Wadi Murabba'at, și în alte locuri ascunse din deșertul Iudeii. În 1950 au fost găsite într-adevăr două scrisori ale lui Bar Kochba în Wadi Murabba'at, iar în 1960 au fost descoperite alte 18 astfel de scrisori într-o grotă situată mai spre sud, aproape de Marea Moartă. (Cf. **V. Mihoc**, notițe de curs, cap."*Cele două revolte iudaice*", f.p.

[983] *Ibidem.*

religiei lor;[984] o statuie a Cezarului roman se înălța chiar în interiorul templului dedicat lui Jupiter, ridicat pe locul fostului templu sfânt.[985]

Prin urmare, pentru a doua oară și în mod deplin s-au împlinit cu aceste evenimente cuvintele profetice ale Mântuitorului, cu privire la soarta iudeilor și a capitalei lor: "*...Căci va fi în țară mare strâmtoare și mânie împotriva acestui popor. Și vor cădea de ascuțișul sabiei și vor fi duși robi la toate neamurile, și Ierusalimul va fi călcat în picioare de neamuri, până ce se vor împlini vremurile neamurilor*" (Lc.21,23-24).

Orașul sfânt al lui David devenise acum simbolul triumfului păgânismului asupra naționalismului extremist iudaic.

[984] Vezi **Eusebiu**..., *op.cit.*, IV, 6,3, p.148, și **A. Robert**..., *op.cit.*, p.95.

[985] Se pare că fusese profanată chiar Golgota, pe locul răstignirii Mântuitorului după unii, după alții pe locul Mormântului sfânt, fiind ridicat un alt templu dedicat zeiței Venus-Afrodita. (Vezi **A. Robert**..., *op.cit.*, p.95).

# III. DESCOPERIRILE DE LA QUMRAN ȘI IMPORTANȚA LOR PENTRU STUDIUL NOULUI TESTAMENT

Descoperirea manuscriselor de la Qumran[986] a provocat o adevărată explozie de interes și noutate atât pentru lumea teologică,

[986] Qumran este denumirea arabă modernă a câmpului de grote (peșteri) de pe țărmul nord vestic al Mării Moarte, unde s-au descoperit manuscrisele. Descoperirile de la Marea Moartă au constituit obiect de analiză și reflecție concretizată într-o bogată literatură românească de specialitate, din care amintim câteva dintre studiile mai semnificative:

- **Pr. V. Godeanu**, *Importanța marilor descoperiri biblice de la Marea Moartă*, în rev. "Ortodoxia", an VI, 1956, p.628-671.
- **I. Moscovici**, *Manuscrisele de la Marea Moartă*, în "Glasul Bisericii", an XVI, 1957, p.736-753; *Descoperiri arheologice făcute în 1958, în apropiere de Qumran*, în "Studii Teologice", nr. 9-10, 1959, p.607-618; *Persoana Mântuitorului în lumina manuscriselor de la Marea Moartă*, în "Studii Teologice", nr. 3-4, 1959, p.138-163.
- **E. Popescu**, *Descoperirile de la Marea Moartă și din deșertul iudaic*, în "Studii și cercetări de istorie veche", an. IX, 1958, p.481-490.
- **Mitrop. Tit Simedrea**, *Sf. Ioan Botezătorul în lumina descoperirilor de la Qumran*, în "Studii Teologice", an. X, 1958, p.139-161.
- **Gr. Marcu**, *Zece ani de la descoperirea manuscriselor străvechi din depresiunea Mării Moarte*, în "Studii Teologice", nr. 1-2, 1958, p.126-136.
- **Sabin Verzan**, *Cronologia manuscriselor de la Qumran*, în "Studii Teologice", nr. 1-2, 1960, p.40-59; *Câteva probleme de teologie qumranită și creștinismul primar*, în "Glasul Bisericii", nr. 1-2, 1960, p.66-78.
- **Athanasie Negoiță**, *Manuscrisele de la Marea Moartă în studiile mai noi*, în "Mitropolia Ardealului", an. IV, 1960, p.333-343; *Descoperirile de la Marea Moartă, manuscrisele de la Qumran*, în "Mitropolia Banatului", 1962, nr. 1-2, p.51-76; *Organizarea și doctrina esenienilor*, în "Studii Teologice", nr. 3-4, 1962, p.202-220; *Dascălul Dreptății din manuscrisele de la Qumran*, în "Glasul Bisericii", nr. 5-6, 1962, p.473-495; *Manuscrisele de la Qumran și originea*

cât şi neteologică. Deşi la început de părea şi se credea că aceste manuscrise prezintă importanţă doar pentru Vechiul Testament, foarte curând s-a ajuns însă la concluzia că ele au o importanţă la fel de insemnată şi pentru Studiul Noului Testament. Într-adevăr, datorită faptului că aceste manuscrise datează din primele două secole înainte de apariţia creştinismului[987], ele pot oferi o imagine destul de clară a cadrului istoric, în care a apărut Biserica creştină, precum şi a substactului ebraic al Noului Testament.

*creştinismului*, în "Glasul Bisericii", nr. 7-8, 1962, p.678-689; *Dascălul Dreptăţii şi cei doi Mesia din Manuscrisele de la Marea Moartă*, în "Mitropolia Banatului", nr. 11-12, 1962, p.650-667; *Preotul necredincios şi manuscrisele de la Qumran*, în "Mitropolia Banatului", nr. 9-10, 1962, p.485-495; *Paralele între Biblie şi manuscrisele de la Marea Moartă*, în "Mitropolia Banatului", nr. 7-9, 1968, p.387-401; *Descoperiri noi despre esenieni*, în "Mitropolia Banatului", nr. 7-9, 1971, p.388-400.

- **I.D. Amusin**, *Manuscrisele de la Marea Moartă*, Moscova 1961, trad. rom. în colecţia "Pagini de istorie universală", Bucureşti 1963.

- **Arhim. Sergiu Jazadjieff**, *A putut oare face parte Sf. Ioan Botezătorul din comunitatea esenienilor de la Qumran*, în "Studii Teologice", nr. 3-4, 1964.

- **M. Iancu**, *Persoana Mântuitorului în lumina descoperirilor de la Marea Moartă*, în "Studii Teologice", nr. 3-4, 1959, p.138-163.

- **Magistrand Săbăduş Ioan**, *Descoperirile de la Marea Moartă şi raportul lor cu Noul Testament*, în "Studii Teologice", nr. 3-4, 1965, p.210-241.

- **Dr. Constantin Daniel**, *Les Herodiens du Nouveau testament sont-ils des essenens?*, în "Revue du Qumrân", nr. 21, 1967, p.31-54; *"Irodienii" de numire a esenienilor în Noul Testament*, în "Studii teologice", nr. 7-8, 1970, p.528-546; *Les esséniens et "ceux qui sont dans les maisons des rois" (Math. XI, 7-8 et Luc. VII, 24-25)*, în "Revue du Qumrân", nr. 22, 1967, p.261-277; *Faux prophetes surnom des Esseniens dans le Sermon sur la Montagne*, în "Revue du Qumrân", nr. 25, 1969, p.45-79; *Une mention paulinienne des Esséniens de Qumrân*, în "Revue de Qumrân", nr. 20, 1966, p.554-567; *Une mention des Esséniens dans un texte syriaque de l'Apocalypse*, în "Le Muséon", Louvain LXXIX, 1966, p.155-164, ş.a.

[987] Vezi **Pr. Sabin Verzan**, *Cronologia manusciselor de la Marea Moartă*, în "Studii teologice", nr. 1-2, 1960, p.40-60.



## 1) Manuscrisele de la Marea Moartă

### *a) Împrejurările descoperirii manuscriselor şi cuprinsul lor*

Descoperirea manuscriselor de la Marea Moartă se datorează în totalmente curatei întâmplări. Un beduin palestinian pe nume Muhamad el Dib, în primăvara anului 1947[988], căutându-şi caprele rătăcite printre stâncile falezei din partea de Nord a Mării Moarte, aruncă întâmplător o piatră într-una din grotele din peretele unei stânci pe lângă care trecea. Un zgomot de cioburi sparte răspunde din interiorul grotei. Speriat se îndepărtează de respectiva grotă, dar curiozitatea îl face să revină a doua zi, de data aceasta, împreună cu vărul său Ahmed Muhamad[989]. Strecurându-se în grota respectivă găsesc mai multe cioburi de vase precum şi 8 vase intacte, acoperite cu o ţesătură de in, dintre care unul conţinea 3 suluri din piele de capră, înfăşurate la fel, în pânză de in. Neştiind ce să facă cu ele, le iau în cele din urmă cu ei şi le predau unui anticar din Betleem, numit Khalil Iskandar Sahin[990].

Constatându-se că scrierea de pe suluri este siriacă, manuscrisele sunt predate mănăstirii siriace "Sf. Marcu", din Ierusalimul vechi. Între timp, beduinii cercetând mai cu atenţie grota, dau la iveală alte resturi de manuscrise, precum şi o serie de fragmente de manuscrise.

[988] Cf. **Eduard Lohse**, *Umwelt des Neuen Testaments*, Göttingen 1980, p.63. După o declaraţie ulterioară a beduinului, decoperirea a avut loc în primăvara anului 1945. Cf. **W. Brownlee**, în "Journal of Near Eastern Studies", nr. 4, oct. 1957, p.236-239.

[989] Cf. **J.T. Milik**, *Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda*, Paris 1957, p.14.

[990] Cf. **J.M. Allegro**, *The Dead Sea Scrolls* (Pelican Books) 1956, p.17, după **Ath. Negoiţă**, *op.cit.*, p.9.

În toamna anului 1947, beduinii şi anticarii încep să vândă astfel de manuscrise diferitelor instituţii ştiinţifice din Ierusalim. Astfel în decembrie 1947 Universitatea ebraică din Ierusalim achiziţiona 3 din aceste manuscrise, profesorul E.L. Sukenik, fiind primul care constată vechimea acestor manuscrise, bănuind chiar atunci originea lor esenianã[991]. Constatându-se vechimea lor de către specialişti întinzându-se pe o perioadă de timp ce începe cu sec. II î.Hr. şi se termină cu sec. I d.Hr.[992] şi intuindu-se importanţa lor în elucidarea unor perioade obscure ale timpurilor trecute din istoria lui Israel, în special şi a culturii umane, în general, arheologi şi savanţi numeroşi deschid un adevărat şantier arheologic în regiunea Qumran, începând săpăturile cu grota care a adăpostit primele manuscrise descoperite, intitulată de acum Grota 1 de la Qumran.[993]

În timpul acestor prime săpături (anul 1951), beduinii descoperă în 1952 un alt lot de manuscrise în regiunea Wadi Murabba'at, la 25 km sud de Ierusalim şi în regiunea *Khirbet-Mird*, la 14 km S-E de Ierusalim. În urma analizelor făcute de specialişti s-a ajuns la concluzia că vechimea acestor manuscrise coboară până la cea de a doua revoltă iudaică 132-135 d.Hr.[994]

[991] **Y. Yadin**, *The Message of the Scrolls*, London 1957, p.21-29, după **Ath. Negoiţă**, *op.cit.*, p.10.

[992] Vezi amănunte în acest sens **I.D. Amusin**, *Manuscrisele de la Marea Moartă*, Moscova 1961, trad. rom. în colecţia "Pagini de istorie universală", Bucureşti 1963, p.86 urm.

[993] Manuscrisele descoperite în ea sunt desemnate azi cu sigla 1 Q. Rezultatele săpăturilor arheologice din regiunea Qumran sunt publicate în colecţia "*Discoveries in the Judaean Desert*" şi care apare la Oxford University Press, apărând până acum cinci volume. În legătură cu istoricul primelor publicaţii a primelor manuscrise vezi: **Ath. Negoiţă**, *op.cit.*, p.11-12.

[994] Cf. **Ath. Negoiţă**, *op.cit.*, p.13-15.



În concluzie, manuscrisele găsite în deşertul Mării Moarte s-ar putea împărţi în 3 grupe, atât după vechimea lor, cât şi după proveniența lor geografică:

1) manuscrise provenind din grotele din regiunea Qumran datând din sec. II î.Hr. şi I d.Hr..

2) documentele de la Wadi Murabba'at, din partea sudică a deşertului Iudeii.

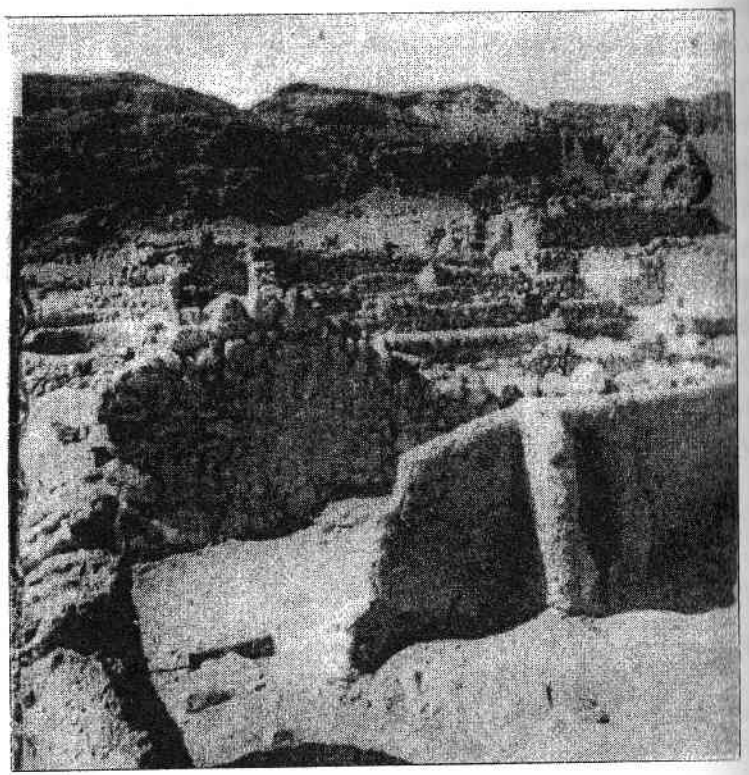
3) manuscrisele de la Khirbet-Mird, acestea din urmă, datând din timpul celei de a doua revolte iudaice.[995]

Aşadar, documentele descoperite la Qumran şi în împrejurimile lui formează o colecţie de manuscrise din piele, din foi de aramă sau papirus, majoritatea dintre ele fiind doar fragmente, uneori de dimensiuni foarte reduse şi datând, aşa cum s-a menţionat, o parte din ele din sec. II î.Hr., câteva chiar din sec. III î.Hr.[996], iar unele, probabil, din sec. I al erei creştine.

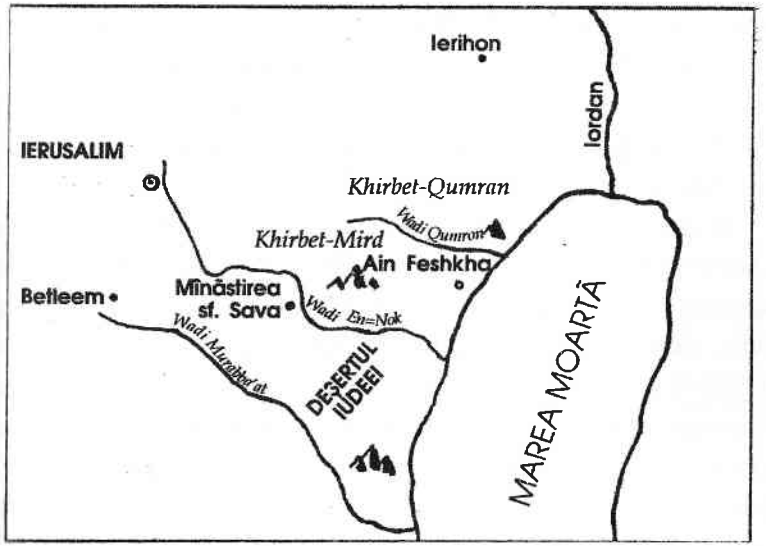
[995] A se vedea amănunte în legătură cu clasificarea manuscriselor din acest punct de vedere la **J.T. Milik**, *op.cit.*, p.21-22.

[996] Cf. **I.D. Amusin**, *op.cit.*, p.86.

Qumran. Vedere generală
A. Negoiță, p.16








Harta regiunilor descoperirii de la M. Moartă

Astăzi numărul acestor fragmente se cifrează la circa 40.000, cea mai mare parte având caracter biblic[997], dar în peşterile de la Qumran şi Kirbet Mird s-au găsit şi manuscrise cu caracter organizatoric sau administrativ. Între manuscrisele de la Qumran se găsesc fragmente ale tuturor cărţilor Vechiului Testament, cu excepţia cărţii **Esterei**, **Tobie** şi a **Înţelepciunii lui Iisus Sirah**, din care nu s-a descoperit nici un fragment. Multe dintre cărţile Vechiului Testament au fost copiate în mai multe exemplare, aşa explicându-se faptul că au fost descoperite la Qumran, spre exemplu 14 copii ale Deuteronomului, 2 copii ale cărţii profetului Isaia, 10 ale Psalmilor şi 8 copii fragmentare din proorocii mici.

O poziţie intermediară între textele biblice şi scrierile originale ale sectei qumraniţilor o ocupă *comentariile*. Astfel s-au descoperit comentarii la cărţile proorocilor *Habacuc* (Avacum), *Naum, Isaia, Sofonie, Oseea, Miheia,* precum şi la *Geneză* şi *Psalmi*. De asemenea s-au găsit fragmente de tâlcuiri la "*Pseudoepigrafele*" Enoh, *Jubileele* şi *Testamentul lui Levi*, precum şi dintr-o *Apocalipsă* necunoscută care descrie mai ales Ierusalimul cel de Sus.[998]Din categoria manuscriselor cu *caracter nebiblic* fac parte: *Statutul comunităţii* (1 QS)[999], textul celor 2 coloane (1 QSa) numite şi *Suluri ale Legii sau Manualul de disciplină*; *Documentul de la Damasc* (CD)[1000]; *Războiul fiilor luminii*

[997] *Ibidem*, p.82.

[998] *Ibidem*, p.103 urm.

[999] 1 QS constituie sistemul de notare prescurtată adoptat în literatura internaţională de specialitate privitoare la manuscrisele de la Qumran. În starea sa actuală, Statutul comunităţii are aproximativ 2 m. lungime, 25 cm. lăţime, având 14 coloane scrise cu 25 rânduri în medie. (Vezi **I.D. Amusin**, *op.cit.*, p.103) şi **E. Lohse,** *op.cit.*, p.66).

[1000] Textul "Documentului de la Damasc" era cunoscut înaintea descoperirilor de la Qumran. În anul 1896 s-au găsit în dependinţele unei vechi sinagogi din Cairo printre alte manuscrise şi 9 file scrise pe ambele feţe. În 1980 prof. Schechter de la Universitatea din Cambridge a editat textul celor 9 file sub titlul: "*Fragments of a Zadokite Work*". De la acea dată a devenit cunoscut sub numele de "Documentul de la Damasc". Denumirea îi vine de la faptul că oraşul Damasc este menţionat ca locul unde a fost izgonită comunitatea "Noului Legământ" (comunitate qumranită), iar denumirea de "Fragmentele Ţadokite", i s-a dat întrucât membrii comunităţii sunt numiţi uneori "fiii lui Ţadok". (Cf. **I.D. Amusin**, *op.cit.*, p.126 şi **Ed. Lohse**, *op.cit.*, p.66).



*împotriva fiilor întunericului* (1 QM)[1001]; *Rugăciunile de mulţumire sau Imnele* (1 QH); *Apocrifa cărţii Genzei* (1 Q Gen. Apoc.), precum şi fragmente din apocrife cu profil apocaliptic; "*Cartea lui Noe*", "*Cartea Tainelor*", "*Cuvântările lui Moise*" etc.[1002]

Manuscrisele de la Qumran sunt scrise în 8 limbi şi dialecte: ebraică veche (biblică), aramaică palestiniană, ebraică mişnaită (neo-ebraică), greacă, latină, nabateică, aramaică târzie (aşa-numita siro-palestiniană) şi arabă. *Majoritatea qumranologilor sunt de părere că ele reprezintă rămăşiţele unei vaste biblioteci care aparţinea odinioară unei comunităţi religioase iudaice, stabilite pe coastele Mării Moarte, în deşertul Iudeii şi pe care aceştia o identifică cu comunitatea eseniană.*[1003] Într-adevăr contactul cu conţinutul acestor manuscrise duce la concluzia că ele aparţin prin excelenţă unei secte iudaice a cărei caracteristici organizatorice, de preocupări culturale,

[1001] Fragmentul are 2,91 m. lungime şi aproximativ 16 m. lăţime. Titlul i-a fost dat în mod convenţional de E.L. Sukenik, primul său editor, pe baza conţinutului manuscrisului. (Cf. *Ibidem*).

[1002] Vezi amănunte **I.D. Amusin**, *op.cit.*, p.126 şi **Ed. Lohse**, *op.cit.*, p.67.

[1003] Între cei mai cunoscuţi qumranologi care susţin acest punct de vedere, se numără: **J.T. Milik**, *Dix ans des découvertes dans le désert de Juda*, Paris 1957; **Dupont-Sommer**, *Les écrits ésseniens découvertes prés de la Mer Morte*, Paris 1959; **Ath. Negoiţă**, *Manuscrisele eseniene de la Marea Moartă*, Bucureşti 1993; **F.M. Cross**, *The ancient of Qumran and modern Biblical studies*, London 1958; **Roland de Vaux**, *L'Archeologie et les manuscrits de la Mer Morte*, London 1961; **J. Carmignac**, art. "*Esséniens*", în "Les Tables du DTC", fasc. 6, col. 1266-1277, Paris 1957; **M. Burrows**, *Les manuscits de la Mer Morte*, Paris 1956; **Karl Schubert**, *Die Geminde von Toten Meer*, Basel-München 1958 ş.a.

religioase, de atitudine față de Templul din Ierusalim etc. o identifică în mod evident cu gruparea eseniană. Spre exemplu, toate temele majore ale Vechiului Testament sunt prezente în aceste scrieri; apoi folosirea cărților profetice dovedește că gruparea se deosebea de samariteni care refuzau să le acorde importanță pentru motivul că acesta ar exalta rolul Ierusalimului și al templului din Ierusalim. Dimpotrivă, qumraniții priveau spre Ierusalim ca spre centrul iudaismului și considerau templul vremelnic necinstit din cauza înlăturării preoției lui Țadoc prin preoția hasmoneilor, qumraniții considerându-se a fi chemați să restabilească marele pontificat aaronit, revendicări care se regăsesc clar în aspirațiile eseniene.[1004] Tot în acest context se mai poate aminti și faptul că în lumina documentelor descoperite, comunitatea de la Qumran apare ca o organizație religioasă care pretinde doar pentru sine privilegiul de a fi socotită "*adevăratul Israel*", autocalificându-se în consecință "*comunitatea lui Dumnezeu*", "*comunitatea noului legământ sau a veșnicului legământ*" și care duce o luptă dârză împotriva "*fiilor întunericului*" calificați ca fiind "*oameni aflați în simbria lui Belial*", în calitatea lor de "*fii ai luminii*", "*fiii dreptății și ai adevărului*", "*membrii sacrei comunități*". Toate aceste apelative sunt specifice calificărilor grupării eseniene.[1005]

În ceea ce privește apoi datele importante din manuscrisul denumit convențional "*Statutul comunității*" referitor la organizarea comunității qumranite, ele oferă o imagine completă a structurii interne, a concepțiilor ideologice a grupării eseniene.

[1004] Cf. **Pr. Sabin Verzan**, *Câteva probleme ale teologiei qumranite și creștinismul primar*, în "Glasul Bisericii", nr. 1-2, 1960, p.69 urm. care citează în acest sens din "Manualul de disciplină", IX, 3-11.

[1005] Vezi **Martin Metzger**, *Licht auf biblischen Texte. Die Handschriftenfunden vom Toten Meer*, studiu apărut în revista "Wort und Tat", nr. 3, 1957, p.72-78, după **Pr. Grigorie Marcu**, *Zece ani de la descoperirea manuscriselor străvechi din depresiunea Mării Moarte*, în "Studii Teologice", nr. 1-2, 1958, p.130.



Comunitatea religioasă de la Qumran prezintă, așadar, suficiente indicii care-i determină pe specialiști să o identifice cu esenienii. Un istoriograf iudeu, Iosif Flaviu, un iudeu elenist, Filon din Alexandria, și un roman Pliniu cel Bătrân, oferă informații sumare, ce-i drept, dar suficiente pentru a constitui o imagine a esenienilor: o grupare religioasă iudaică de tip quasi-monahal, ai cărei membri viețuiau izolați de poporul evreu, în așezări proprii, situate - cum afirmă Pliniu - la vest de Marea Moartă, adică tocmai în regiunea descoperirilor arheologice a manuscriselor qumraniene.[1006]

Redăm în continuare o scurtă prezentare a celor mai importante manuscrise qumraniene:

- *Manualul de disciplină* - primește acest nume de la una din părțile lui componente, cercetătorii francezi dându-i numele de "Regula comunității".[1007] Manuscrisul a fost găsit în grota 1 Q, constând la origine din 5 fâșii de piele însumând 2 m lungime și 20 cm lățime și conținând un ansamblu de instrucțiuni și reguli privind disciplina care trebuie să guverneze viața comunității, admiterea noilor membri în comunitate sau excluderea celor nedemni, reguli referitoare la cult etc.[1008] Un citat din acest manuscris oferă imaginea idealului ce-i anima pe membrii comunității care au redactat manuscrisele: "*Ei (adepții sectei n.n.) să practice cu toții adevărul și smerenia, dreptatea, dragostea binevoitoare și modestia purtării în toate căile lor...*".[1009]

[1006] Vezi descrierea grupării eseniene făcută de cei amintiți mai sus la **Ath. Negoiță**, *Manuscrisele eseniene...*, p.66-83.

[1007] **J.T. Milik**, *op.cit.*, p.23. Amănunte în legătură cu descrierea *Manualului*, vezi **Ed. Lohse**, *op.cit.*, p.68.

[1008] **A. Robert, A. Feuillet**, *op.cit.*, p.119. O descriere în special a ritului de inițiere și admitere în comunitate, așa cum apare în *Manualul de disciplină*, vezi **Ath. Negoiță**, *op.cit.*, p.22-23.

[1009] Cf. **Ath. Negoiță**, *op.cit.*, p.24.

- *Războiul fiilor luminii contra fiilor întunericului* - acest manuscris, având o stare de conservare aproape perfectă, este unul din cele mai mici de dimensiune, constând din 3 fâşii de piele cusute la un loc având o lungime de 2,85 m şi o lăţime de 16 cm. Surprinzător este faptul că, între manuscrisele de la Qumran, se găseşte şi unul al Regulii Războiului ceea ce nu concordă cu felul în care esenienii sunt descrişi de Iosif Flaviu[1010] şi Filon din Alexandria[1011], ca fiind oamenii păcii, excluzând folosirea armelor. Cum este posibil deci, ca la o grupare de pacifişti să apară un manual de artă a războiului?

Răspunsul s-ar găsi în faptul că manuscrisul conţine evidente trăsături eshatologice ale unui gen de istorisire apocaliptică vizând finele lumii, când va lua naştere un cer nou şi un pământ nou (Cf. Isaia 65,17; 66,22)[1012], şi când "fii luminii" vor trebui să poarte un "război" împotriva tuturor puterilor răului, înainte de definitiva sosire a împărăţiei lui Dumnezeu.[1013]

- *Comentarul la cartea Habacuc* - Între manuscrisele de la Marea Moartă, acest comentar este unul dintre cele mai instructive, indicând cel mai bine modul de exegeză qumranită şi poziţia grupării

[1010] Cf. **Iosif Flaviu**, *Războiul iudaic*, II, VIII, 2-14 şi 119-161; *Antichităţi iudaice*, XIII, V, 9-10; 171-173; XVIII 1,2-5 şi 11-12.

[1011] **Filon din Alexandria**, *Quod omnis...*, paragrafele 75-91.

[1012] Unii autori sunt de părere că esenienii au luat parte la războiul dus de partidul zelot contra romanilor într anii 66-70 d-Hr., astfel explicându-se existenţa unui astfel de manuscris. (Vezi **J.T. Milik**, *op.cit.*, p.82). **Constantin Daniel** arată în câteva studii ale sale, că esenienii, ca să scape de prigoana fariseilor şi saducheilor au fost forţaţi însă să fie de partea romanilor şi a regilor din familia lui Irod. Vezi în acest sens lucrările: *"Les Herodiens du Nouveau Testament sont-ils des esséniens?*, în "Revue du Qumrân", nr. 21, 1967, p.31-54; *"Irodienii", denumire a esenienilor în Noul Testament*, în "Studii Teologice", nr. 7-8, 1970, p.528-546; *Les esséniens et "ceux qui sont dans les maisons des rois" (Math. XI, 7-8 et Luc. VII, 24-25)*, în "Revue de Qumran", nr. 22, 1967, p.261-277.

[1013] **A. Robert, A. Feuillet**, *op.cit.*, p.120 şi **Ed. Lohse**, *op.cit.*, p.66.



faţă de restul poporului iudeu.[1014] Comentariul începe cu cap. 1, versetul 4, textul cărţii fiind transcris şi apoi explicat verset cu verset şi începe printr-o formulă tipică comentariilor eseniene: *"sensul (peser) versetului este"*, ori *"sensul acestui cuvânt este"*. De aici, numele de *peşarim*, adică de "explicaţii" dat tratatelor asupra cărţilor biblice de către autorii lor. *Peşer*-ul se prezintă sub 3 forme:

a). explicaţie a unui text în funcţie mai ales de istoria proprie a sectei cum este cazul peşer-ului lui Habacuc, Miheea, etc.

b). explicaţie vizând un grup etnic din Palestina, cum este cazul peşer-ului la cartea Naum

c). explicaţie eshatologică a textelor profetice, cum este cazul cu cartea Isaia.[1015]

În sens propriu, *peşer*-ul esenienilor nu este un *midraş* specific exegezei iudaice şi în care se căuta să se afle gândul autorilor cărţilor, ci este mai degrabă o încercare de a găsi în Vechiul Testament profeţii sau aluzii la un timp viitor. În practică, viitorul pe care esenienii îl găseau prezis în Scriptură era chiar timpul în care trăiau ei.[1016]

- *Documentul de la Damasc*[1017] - Manuscrisul conţine două părţi: prima comentează planul de mântuire a lui Yahweh (cap. 1-8), iar partea a doua se ocupă în detaliu de viaţa membrilor *"Legământului Nou"*. Cuprinsul manuscrisului aminteşte de un "Dascăl al dreptăţii", descendent din casa lui Aaron şi care apare după 390 de ani de la distrugerea Ierusalimului de către Nabucodonosor, ca

[1014] Vezi **A. Robert**, *op.cit.*, p.121 şi **Ed. Lohse**, *op.cit.*, p.66.

[1015] Cf. **D. Howlett**, *The Essens and the Christianity*, New York 1957, după **Ath. Negoiţă**, *op.cit.*, p.28 unde autorul oferă şi un exemplu de comentariu la Habacuc (p.28-30).

[1016] *Ibidem*, p.29.

[1017] Vezi câteva informaţii cu privire la titlu şi proeminenţa sa nota 15, şi **Ath. Negoiţă**, *op.cit.*, p.34, precum şi **Ed. Lohse**, *op.cit.*, p.66.

şi de apariţia unui "Om al minciunii" care îl va persecuta şi maltrata pe Dascălul Dreptăţii şi pe adepţii acestuia, dar care, în cele din urmă, va fi pedepsit de Dumnezeu.[1018]

- *Sulul de aramă* - în 1952 în timpul săpăturilor s-a descoperit în grota a 3-a printre manuscrisele de pergament şi papirus şi un sul fin de aramă constând din 12 coloane scrise pe 3 foi de metal, sudate în mod primitiv[1019]. Textul scris nu era nici religios şi nici biblic, ci conţinea o listă de obiecte care făceau parte dintr-un tezaur ascuns, foarte preţios, dar care în cele din urmă s-a descoperit că era fictiv, scrierea ascunzând în spate o legendă. Importanţa însă a acestui sul de aramă constă în faptul că prezintă un interes deosebit pentru studiul limbii ebraice, întrucât textul nu se găseşte scris în ebraica biblică, ci într-un dialect ebraic vorbit[1020], şi care n-a fost cunoscut decât în timpurile mai noi prin scrieri religioase iudaice dintr-o epocă mai târzie, Mişna fiind cea mai veche dintre aceste scrieri.

Pe lângă aceste manuscrise mai importante descoperite şi pe care le-am amintit sumar, în aşa-numita bibliotecă a qumraniţilor au mai fost descoperite fragmente de manuscrise şi care indică existenţa şi a altor specii literare cultivate de către gruparea eseniană. Dintre acestea amintim:

- *Testimonia* - un fel de culegere de texte scripturistice referitoare la anumite probleme de dogmă precum cele ce priveau pe Mesia, familia din care urma să vină, misiunea pe care avea să o îndeplinească etc.

[1018] *Ibidem*, p.35. **A. Robert, A. Feuillet**, *op.cit.*, p.122.

[1019] Desfacerea lor s-a realizat în 1956 printr-o tehnică deosebită de către H. Wright Baker, de la colegiul de tehnologie din Manchester. Sulul respectiv nu este singurul caz de folosire a foilor de metal în scopul scrierii. Egiptenii, spre exemplu, scriau pe foi subţiri de metal, care apoi erau rulate, iar orficii scriau pe foi de aur, care erau depuse în morminte constituind un fel de paşaport pentru lumea de dincolo. (Cf. **D. Howlet**, *op.cit.*, p.42, după **Ath. Negoiţă**, *op.cit.*, p.35-36).

[1020] Cf. **J.T. Milik**, *op.cit.*, p.39 şi **Ed. Lohse**, *op.cit.*, p.69.



- *Mişmarot* - erau un fel de programe ale serviciilor religioase şi care urmau a fi oficiate în templul ceresc, qumraniţii rupând orice legătură cu templul din Ierusalim. În această specie literară a fost identificat şi Calendarul sectei qumranite.[1021]

### *b) Datarea manuscriselor de la Qumran*

Una dintre problemele dificile cu care s-au confruntat cercetătorii în încercarea lor de a stabili adevărurile elementare privitoare la manuscrisele de la Qumran şi a ridica vălul "enigmei" de deasupra lor, a fost precizarea *datei scrierii şi depozitării* lor în grotele de la vest de Marea Moartă. Ipotezele lansate în acest sens au fost variate şi adesea contradictorii oscilând între două date, epoca premacabeeană, deci secolul III î.Hr. şi evul mediu, în timpul cruciadelor, sec. XI-XII.[1022]

Varietatea acestei ipoteze s-a datorat în primul rând lipsei de indicaţii sigure, precise de ordin intern, rezultând din însuşi conţinutul manuscriselor, iar pe de altă parte insuficienţei paleografiei ebraice, datorată până nu de mult lipsei unor documente vechi care să constituie puncte de referinţă în încercarea unor soluţii care să răspundă exigenţelor ştiinţifice de specialitate.

Combinând însă astăzi precizările oferite de paleografia ebraică cu privire la vechimea manuscriselor de la Qumran, puţinele indicaţii de ordin intern ale manuscriselor însăşi, datele săpăturilor arheologice care s-au făcut în regiunea Mării Moarte pentru descoperirea acestor documente, indicaţiile oferite de materialele pe care au fost scrise, ca

[1021] Amănunte în legătură cu genuri de manuscrise descoperite la Qumran, vezi **Ath. Negoiţă**, *op.cit.*, p.37-44 şi **Ed. Lohse**, *op.cit.*, p.68-70.

[1022] **Chaim Rabin**, *The Historical Background of Qumran Hebrew*, în "Scripta Hierosolymitana", vol. IV, 1958, p.144, după **Pr. Sabin Versan**, *Cronologia manuscriselor de la Marea Moartă*, în "Studii Teologice", nr. 1-2, 1960, p.41.

şi rezultatele obţinute din analizele la care au fost supuse bucăţile de pânză de in, în care au fost înfăşurate manuscrisele, în laboratoarele nucleare prin metoda carbonului 14, qumranologii au reuşit in timpul nostru să stabilească datarea şi vechimea manuscriselor de Marea Moartă cât mai aproape de adevărul lor.

Un prim element de ajutor în stabilirea vechimii manuscriselor îl constituie *informaţiile de ordin intern*, oferite de ele însele, care privesc, în special, evenimentele descrise în aceste manuscrise şi care nu trebuie să fi fost prea îndepărtate de data compunerii lor. În acest sens, importante sunt îndeosebi manuscrisele nebiblice ale căror elemente interne arată *data redactării* acestor scrieri, ceea ce este, evident, mai important decât data copierii lor.

Unul din manuscrisele nebiblice şi care prezintă o importanţă mare pentru datarea evenimentelor pe care le descrie şi, implicit, pentru datarea redactării lui, este *Comentariul lui Habacuc*.

În cap. 1,6 al proorociei lui Avacum (Habacuc), se vorbeşte de năvălirea haldeilor. În Comentariul lui Habacuc (II,12) se arată că aceste cuvinte profetice privesc pe Kittim-i.[1023] Aceiaşi Kittim-i mai sunt menţionaţi şi în alte locuri ale Comentariului (II, 15; III, 4,9; IV, 5, 10; VI, 1, 10) fapt care relevă o prezenţă destul de pronunţată a termenului în acest manuscris, de unde rezultă că autorul Comentariului care se adresa unor cititori pentru care înţelegerea termenului nu prezenta nici o dificultate, dorea să păstreze treaz în memoria cititorilor săi toate faptele acestor Kittim-i, precum şi rolul pe care l-au avut în istoria poporului ales în anumite momente ale

[1023] Cuvântul "kittim" este cunoscut cu mult înainte de descoperirea manuscriselor de la Marea Moartă, şi anume din cartea Genzei (10,4) unde se află lista semiţiilor pământului şi unde Kittim-ii sunt menţionaţi ca descendenţi ai lui Iavan. Geneza nu ne spune unde era localizată patria lor, dar din contextul în care termenul mai este utilizat se pare că teritoriul locuit de ei erau insulele din jurul coastei de Nord a Mării Mediterane. (Cf. **Ath. Negoiţă**, *op.cit.*, p.96; **Iosif Flaviu**, *Antichităţi iudaice*, I, VI, 1, 128-130).



istoriei sale. Fapt important pentru datarea manuscrisului este de a stabili cine erau aceşti Kittim-i la care autorul comentariului raportează toate referirile profetului Avacum privitoare la haldei. În încercarea de a se da un răspuns problemei respective, părerile specialiştilor sunt împărţite. Unii cercetători văd în Kittim-i pe romanii care sub Pompei, în anul 63 d.Hr. au cucerit Ierusalimul[1024], alţii pe cruciaţii de la sfârşitul veacului XI[1025], iar alţi specialişti înţeleg prin termenul ebraic *katia'im* pe romanii din timpul primei revolte iudaice, care au dus la cucerirea Ierusalimului de către Tit în anul 70[1026], în timp ce alţi numeroşi cercetători văd în aceşti Kittim-i pe seleucizii care stăpâneau în Siria.[1027]

În mod propriu, termenul Kittim desemnează o parte dintre locuitorii insulei Cipru.[1028] În Sf. Scriptură însă, termenul Kittim apare cu sensuri foarte diferite. În Daniel XI,30 Kittim-ii sunt numiţi romanii. Vulgata traduce *"insulele Kittim-ilor"* din Iezechiel 27,6, prin Italia, iar în I Macabei 1,1: 8,5) se spune că Alexandru cel Mare "*a ieşit din ţara Kittim-ilor*". Într-un cuvânt, prin Kittim-i textele sfinte înţeleg pe străinii care au venit asupra lui Israel provocându-le şi

[1024] **A. Dupont-Sommer**, *Le "Commentaire d'Habacuc" découvert pres de la Mer Morte*, traduction et notes, în "Revue de l'Histoire des religious", tome 137, nr. 2, 1950, p.154 urm.; **M.H. Segal**, *The Qumran War Scroll and the Date of its composition*, în "Scripta Hierosolymitana", vol. IV, 1958, p.141, nota 7.

[1025] **R. Gooseens**, *La secte juive de la Nouvelle Aliance et les origines chrétiennes*, în "Revue de l'Université de Bruxelles", nr. 5, 1951, p.404.

[1026] **H.E. Del Medico**, *L'Énigme des Manuscrits de la Mer Morte. Étude sur la date, la provenience et le contenu des manuscrits découverts dans la grotte I de Qumran suivie de la tradution commenté des principaux textes*, Paris 1957, p.179 urm.

[1027] **Ath. Negoiţă**, *op.cit.*, p.107.

[1028] Vezi **R. Gooseens**, *art.cit.*, p.411.

dezastru.[1029] Cam cu acelaşi înţeles este folosit termenul Kittim şi în Comentariul lui Habacuc[1030], descoperit la Qumran.

Pentru identificarea însă a Kittim-ilor din Comentariul lui Habacuc, nu rămân, după majoritatea qumranologilor, decât 2 soluţii: identificarea lor cu *seleucizii sirieni* sau cu *romanii*.[1031] Din lectura însăşi a Comentariului se impun totuşi două fapte care au o importanţă deosebită pentru datarea scrierii:

a). Tema centrală a Comentariului rămâne conflictul dintre preotul nelegiuit şi Învăţătorul dreptăţii (I, 13; II, 2; V, 4,10; X, 9-10 etc.) şi nu dintre iudei şi asupritorii lor, Kittim-ii. Kittim-ii nu sunt în Comentariu decât un mijloc prin care se structurează conflictul central, dintre preotul nelegiuit şi Învăţătorul dreptăţii.

b). Comentariul de la Qumran tratează o problemă internă atât în raport cu stăpânitorii străini, seleucizi sau romani, cât mai ales în raport cu drepturile pe care Învăţătorul dreptăţii le are asupra poporului ales. Kittim-ii nu ar fi decât instrumentul prin care se împlineşte iconomia divină. Comentariul se pretintă astfel ca o operă apologetică a drepturilor de care a fost deposedat Învăţătorul dreptăţii de către preotul nelegiuit. Prin urmare, în Comentariul lui Habacuc "*trebuie văzută o operă* - e de părere Pr. Sabin Verzan - *în care se descrie un conflict pentru câştigarea marelui pontificat, puterea supremă, pentru iudeii din timpul de după 586 î.Hr., data căderii regatului iudeu*".[1032] Ideea e întărită şi de faptul că în mai toate documentele de la Qumran apare foarte des noţiunea de preoţie a lui

[1029] Vezi **Pr. Sabin Verzan**, *Cronologia manuscriselor de la Marea Moartă*, în "Studii Teologice", 1-2, 1960, p.44.

[1030] Pentru evenimentele cele mai importante în cadrul cărora se plasează scrierea Comentariul lui Habacuc, descoperit la Qumran, vezi **Pr. Sabin Verzan**, *art.cit.*, p.45-46.

[1031] Vezi **Ath. Negoiţă**, *op.cit.*, p.106.

[1032] **Pr. Sabin Verzan**, *art.cit.*, p.46.



Aaron şi de preoţie a lui Ţadoc[1033], liantul tuturor manuscriselor de la Qumran fiind interesul pe care îl arată faţă de preoţia sadochită. De altfel, gruparea qumranită se prezintă ca una "schismatică" faţă de preoţia oficială de la Ierusalim, împotrivindu-se marelui pontificat hasmonean, inaugurat prin Ionatan Macabeul, care îi succede în funcţia de arhiereu lui Menelau, după o întrerupere de 7 ani (159-152 î.Hr.). Aşadar, conflictul la care se referă Comentariul lui Habacuc, fie că a avut loc în timpul seleucizilor sirieni, fie la începutul epocii de stăpânire romană, este un conflict între un preot hasmoneu şi un pretendent la această funcţie din spiţa lui Ţadoc. Este greu însă de precizat care dintre preoţii hasmonei a putut fi numit de autorul Comentariului, preotul nelegiuit. Este foarte probabil să se refere la Ionatan, primul hasmoneu care a purtat titlul de arhiereu.[1034]

În ceea ce priveşte identificarea Kittim-ilor la care se referă Comentariul lui Habacuc, o mare parte dintre qumranologi[1035] sunt de părere că aceştia par a fi romanii, în care autorul Comentariului vede pe cei ce împlinesc voia divină cu privire la pedepsirea preoţiei nelegiuite. Între unele informaţii interne pe care s-ar putea sprijini ipoteza respectivă, este aceea potrivit căreia Kittim-ii se închinau steagurilor lor militare (signa) şi aduceau un cult religios armelor de luptă (Comentariu VI, 2-6). Se pare că romanii aveau un altfel de cult, pe care nu-l aveau alţi asupritori ai iudeilor[1036], în special seleucizii sirieni. Prin urmare, romanii ar fi Kittim-ii la care se referă

[1033] Vezi *Manualul de disciplină*, V, 2; IX, 14; *Documentul din Damasc*, IV, 1, 3 etc.

[1034] Ideea este reprezentată între alţi specialişti de **J.T. Milik**, *Dix ans...*, p.40-62.

[1035] Amintim între aceştia pe **J.T. Milik**, *art.cit.*, p.40-60; **R. Goossens**, *art.cit.*, p.412; **Dupont-Sommer**, *Le "Commentaire d'Habacuc..."*, p.159; **Th.H. Gaster**, *The Scriptures of the Dead Sea Sect*, London 1956, p.303-317, etc.

[1036] Cf. **D. Sommer**, *op.cit.*, p.159, după **S. Verzan**, *art.cit.*, p.47. **Athanasie Negoiţă** este rezervat în a afirma că jertfa despre care vorbeşte Comentariul ar fi cea în faţa stindardelor romane. Vezi argumentele lui în "*Manuscrisele eseniene...*", p.102-103.

Comentariul lui Habacuc şi care vor pune capăt preoţiei nelegiuite, după qumraniţi, a hasmoneilor. Într-adevăr, Irod cel Mare, adus la conducerea Statului palestinian cu ajutorul romanilor, va restabili preoţia lui Ţadoc, fapt care nu s-a putut realiza prin seleucizii sirieni, întrucât macabeii reuşesc să evite amestecul acestora în problemele lor religioase.[1037]

Aşadar, ca dată a scrierii Comentariului putea fi acceptat timpul celei de a *doua jumătăţi a veacului I î.Hr.*, când autorul Comentariului vede împlinit dezideratul major al sectei qumranite: *restabilirea marelui pontificat aaronit.*[1038]

Pr. dr. Athanasie Negoiţă înclină însă pentru identificarea Kittim-ilor cu *sirienii*[1039], între alte motive şi pentru că "*aceştia l-au ucis pe Marele Preot Ionatan (Preotul cel Rău), în timp ce, despre un mare preot ucis de romani nu există informaţii documentare*".[1040] Totuşi, este de părere acelaşi qumranolog, c¾ este greu de identificat cu precizie pe Kittim-i cu unul din cele două popoare invadatoare, seleucizii sirieni şi romanii, întrucât ambele puteri au stăpânit Palestina împilându-i pe locuitorii lor.[1041]

Ca o concluzie generală, s-ar putea însă afirma, că identificarea poporului Kittim cu romanii sau cu sirienii se sprijină pe argumente la fel de pertinente, atât pentru o ipoteză, cât şi pentru alta.

Dar în sprijinul efortului de datare a manuscriselor de la Qumran şi de stabilire a vechimii lor, mai vin şi alte consideraţii. Este vorba în primul rând de *formatul* acestor manuscrise, care se prezintă în formă de *sul* şi nu de codice; ori se ştie că sulul este forma cea mai

[1037] Vezi **Pr. Sabin Verzan**, *art.cit.*, p.47.

[1038] *Ibidem.*

[1039] Desfăşurarea argumentelor aduse de autor, în acest sens, sprijinite pe comentariul unor pasaje din manuscris, vezi *Manuscrisele eseniene...*, p.97-106.

[1040] **Ath. Negoiţă**, *op.cit.*, p.107.

[1041] *Ibidem*, p.106-107.



veche a manuscriselor.[1042] La aceasta se adaugă apoi şi faptul că din manuscrisele de la Qumran *lipsesc cu desăvârşire semnele de punctuaţie*, acestea fiind opera masoreţilor, de dată relativ recentă, sec. III d.Hr. Cunoscutul ebraist german Paul Kahle acordă manuscriselor de la Qumran o mare vechime tocmai din considerentul celor amintite mai sus.[1043]

În sprijinul stabilirii vechimii manuscriselor vin însă şi cercetările paleografiei ebraice.

Cel mai vechi document scris în limba ebraică, este *palimpsestul* descoperit în anul 1952 la Wadi Murabba'at în timpul expediţiei arheologice condusă de Roland de Vaux. Acest manuscris, palimpsest este scris în alfabetul vechi ebraic (evreo-fenician) şi datează, după părerea lui R. de Vaux, din sec. VII î.Hr., adică dinainte de căderea regatului iudaic şi de exilul babilonian (586 î.Hr.).[1044] După exilul babilonian din alfabetul aramaic, care l-a înlocuit pe cel vechi ebraic, s-a dezvoltat alfabetul ebraic sau scrierea ebraică nouă, aşa-numită "*scriere pătrată*" sau "asiriană". Documentele de la Marea Moartă sunt scrise tocmai în acest alfabet numit pătrat, dar într-un stadiu mai avansat al său, specific sec. IV şi sfârşitului de sec. III î.Hr.[1045] Tocmai din această perioadă, sfârşitul sec. III î.Hr., datează 6 fragmente ale unui sul din cartea lui Samuil, descoperit în peştera 4 de

[1042] Cf. **E. Jacquier**, *Le Nouveau Testament dans l'Église chreétienne*, tom. II, Paris 1913, p.25.

[1043] A se vedea rezultatele cercetărilor lui **Paul Kahle** în Theologische Litteraturzeitung, 1950, nr. 9, precum şi în lucrarea sa *Die hebräischer Handschriften aus der Höle*, Stuttgart 1951.

[1044] **Roland de Vaux**, *Suite aux Manuscrits de la Mer Morte*, în "Académies des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus des Séances de l'année 1952, ian-martie 1952, p.179, după **S. Verzan**, *art.cit.*, p.54.

[1045] Descrierea pe larg a acestui alfabet sub raport paleografic vezi **Franc M. Cross**, *The Oldest Manuscripts from Qumran*, în "Journal of Biblical Literature", 54, 1955, p.147-172.

la Qumran (Q 4) şi câteva fragmente dintr-un sul al lui Ieremia, găsit în aceeaşi grotă Q 4. Acestor manuscrise le urmează cronologic, o altă grupă din care fac parte fragmente din Eclesiast descoperite în peştera 4 (Q 4), Isaia, descoperit în Q 1 şi Manualul de disciplină (Q1) şi care reprezintă perioada hasmoneeană a alfabetului amintit specifică sfârşitului de sec. II î.Hr. şi începutul sec. I d.Hr. Urmează apoi ultimul grup de manuscrise specific perioadei irodiane a alfabetului ebraic - din care amintim "Războiul fiilor luminii împotriva fiilor întunericului", "Comentariul lui Habacuc", "Psalmii de mulţumire" ş.a., pentru copierea cărora se fixează terminus post quém - mijlocul sec. I î.Hr. şi ca terminus ante quem, anul 70 d.Hr., când comunitatea de la Qumran se pare că îşi întrerupe existenţa ca urmare a războiului roman.[1046]

În efortul qumranologilor de determinare a vechimii manuscriselor de la Marea Moartă vine şi o nouă metodă, rezultată din progresele fizicii atomice, şi anume, aşa-numita metodă a radiocarbonului C14.[1047] Ea are la bază constatarea făcută de cercetătorii în domeniu care au observat că prin contactul cu atmosfera, plantele şi animalele absorb o anumită cantitate de "Carbon 14", un element radioactiv natural. Respectivul carbon rămâne un timp în organism, scăzând apoi treptat. Stabilindu-se prin experienţe de laborator cantitatea de radiocarbon eliminată din resturile de plante,

[1046] **Pr. S. Verzan**, *art.cit.*, p.56-57.

[1047] Metoda a fost descoperită de profesorul **W.F. Libby** de la Universitatea din Chicago şi expusă în cartea sa *Radiocarbon Dating*, Chicago 1954. Aprecieri asupra metodologiei experienţei şi a rezultatelor ei vezi **Vladimir Dumitrescu**, *Poziţia arheologilor faţă de rezultatele metodei radiocarbonului (C14) în domeniul cronologiei absolute*, în "Studii şi cercetări de istorie veche", tom. IX, nr. 1, 1958, p.163 urm.



animale supuse experienţei, se poate deduce cu aproximaţie vârsta acestora.[1048]

Manuscrisele de la Qumran, aşa cum se cunoaşte, au fost înfăşurate, înainte de a fi depuse în grotele în care au fost descoperite, într-o pânză de in. Supunându-se anumite bucăţi din această pânză unor analize fizico-chimice specifice metodei radiocarbonului 14, la Institutul de studii nucleare a Universităţii din Chicago şi comparându-se cantitatea de carbon 14 existentă într-un fir de in proaspăt cules şi cu cea din pânza de la Qumran, s-a ajuns la concluzia că inul din care a fost ţesută pânza a putut să crească cândva între anii 100 î.Hr. şi 100 d.Hr.[1049] Analizele au arătat însă că timpul cultivării inului din pânza de la Qumran poate fi şi mai precis datat, şi-anume cândva în jurul anului 33 d.Hr.[1050], de unde ar rezulta fireşte că manuscrisele ar fi fost depozitate în grotele de la Qumran cândva în a doua jumătate a sec. I d.Hr.

Prin urmare, luându-se în evidenţă toate datele istorice, elementele interne de datare a manuscriselor, informaţiile paleografiei ebraice, rezultatele obţinute prin analizele cu carbon 14 etc., se poate ajunge la o concluzie generală, probabilă cu privire la datarea şi vechimea manuscriselor de la Qumran, şi anume, *ele vor fi fost scrise cândva între sec. III î.Hr. şi sec. I d.Hr., interval de timp în care îşi desfăşoară existenţa gruparea qumranită (esenienii), căreia îi aparţin manuscrisele descoperite la Marea Moartă şi care vor fi fost depuse prin peşterile de la Qumran, iarăşi cu mare probabilitate, cândva între anii 66-70 d.Hr., în timpul războiului iudaic împotriva romanilor şi când Ierusalimul a fost distrus.*

[1048] Vezi **Vl. Dumitrescu**, *art.cit.*, p.163 urm.; şi **Werner Keller**, *Arheologia Vechiului şi Noului Testament*, Ed. Miracol, Bucureşti 1995, p.405-406.

[1049] Vezi **Del Medico**, *op.cit.*, p.31; **Ath. Negoiţă** consemnează în cartea sa *Manuscrisele eseniene...*, anii 67 î.Hr. şi 133 d.Hr. (*op.cit.*, p.51) ca fiind rezultatul cercetărilor amintitei metode.

[1050] Cf. **A.D. Sommer**, *op.cit.*, p.13; **Ath. Negoiţă**, *op.cit.*, p.54.

## 2) Qumranism şi creştinism

Odată cu descoperirea manuscriselor de la Marea Moartă "cea mai senzaţională descoperire din câte s-a făcut până acum"[1051] referitoare la istoria iudaismului şi creştinismului, s-a afirmat tot mai accentuat că ideile teologice ale comunităţii din Qumran au fost preluate de creştinismul primar, fie prin contactul direct pe care autorii neotestamentari l-ar fi avut cu scrierile qumranite, fie prin intrarea unor foşti qumraniţi în rândurile primilor creştini.[1052] Vechimea manuscriselor fiind mai mare decât a creştinismului, interesul pe care l-au stârnit aceste documente în rândul specialiştilor a fost remarcabil şi explicabil. Iniţial se părea că ele prezintă importanţă doar pentru studiul Vechiului Testament, dar la scurt timp după descoperirea lor cercetătorii au ajuns la concluzia că adevărata lor importanţă este tocmai pentru studiul Noului Testament, avându-se în vedere unele analogii care ar exista între aceste manuscrise şi scrierile neotestamentare.

Luându-se în calcul aceste analogii, s-au emis cu timpul mai multe ipoteze privind persoana şi învăţătura Sf. Ioan Botezătorul, a Mântuitorului Hristos, a Sf.Ap. Pavel, sau cu referire la comunitatea creştină primară, care a fost pusă în comparaţie cu comunitatea qumranită, în special sub raportul organizării, cultului, moralei.

[1051] Cf. **Jean Daniélou**, *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme*, Paris 1957, p.123.

[1052] O bogată bibliografie în legătură cu aceste ipoteze şi cu altele mai nuanţate, referindu-se la problema qumranism şi creştinism, vezi **M. Iancu**, *Persoana Mântuitorului în lumina manuscriselor de la Marea Moartă*, în "Studii Teologice", nr. 3-4, 1959, p.139-141, nota 7; **Ath. Negoiţă**, *op.cit.*, p.133-139. Despre raporturile dintre qumranism şi creştinism vezi şi **D. Sommer**, *Aperçus preliminaires sur les manuscrits découvertes pres de la Mér Morte*, Paris 1953, p.191-213.



### *a) "Esenianismul" Sf. Botezătorul şi a Mântuitorului Iisus Hristos*

În derularea timpului au existat nu puţine voci[1053], care referindu-se la poblema qumranită, au afirmat apartenenţa Sf. Ioan Botezătorul la gruparea esenienilor şi dependenţa acestuia de doctrina qumranită.

Partizanii pretinsului esenianism al Sf. Ioan Botezătorul caută să găsească, în acest sens, un prim argument în vestirea profetică a Arhanghelului Gavriil către preotul Zaharia, tatăl profetului, mai precis în cuvintele îngerului despre Ioan că "*nu va bea nici vin, nici altă băutură ameţitoare*" (Lc. 1,15).

J. Steinmann crede că respectiva abţinere ar reliefa apartenenţa lui Ioan sectei esenienilor, având în vedere că la masa lor nu se bea vin, ci *tiraş*, băutură care ar echivala cu mustul dulce de strugure.[1054]

Se cunoaşte însă că prin expresia "*nu va bea nici vin, nici băutură ameţitoare*", se înţelege însă potrivit Sf. Scripturi (Num. 6,3) apartenenţa vremelnică sau continuă a unei persoane la votul de nazireu. Mântuitorul Însuşi a mărturisit despre votul de nazireu pe care îl îndeplinea Sf. Ioan Botezătorul, când a spus: "*Ioan Botezătorul a venit nemâncând pâine şi nebând vin*" (Lc. 7,33).

Despre Sf. Ioan Botezătorul, Sf. Evanghelii afirmă că hrana lui era "*lăcuste şi miere sălbatică*" (Mt. 3,4). În "*Documentul de la Damasc*" (XII,14) se arată că membrii comunităţii qumranite foloseau ca hrană lăcuste, dar acest fapt nu dovedeşte că Sf. Ioan ar fi avut vreo

[1053] Vezi în acest sens, **Jean Steinmann**, *St. Jean-Baptiste et la spiritualité du désert*, Paris 1955; **D. Sommer**, *Aperçus preliminaires...*, p.191-213; **Arhim. Sergiu Iazadjieff**, *A putut oare face parte Sf. Ioan Botezătorul din comunitatea eseninilor de la Qumran*, în "Studii Teologice", nr. 3-4, 1964, trad. din franceză de Pr. Ioan Gagiu.

[1054] Cf. **J. Steinmann**, *op.cit.*, p.176.

legătură cu esenienii, întrucât lăcustele constituiau în acea vreme o hrană comună pentru oamenii săraci din Orient, aşa cum ele sunt folosite până azi ca hrană de beduni.[1055] Mai mult, după legea rituală a lui Moise (Lev. XI,22), lăcustele erau recomandate pentru mâncare înaintea tuturor vieţuitoarelor.

În încercarea de a se stabili o legătură de interdependenţă între secta de la Qumran şi Sf. Ioan Botezătorul s-au adus şi unele argumente de ordin deductiv: foarte aproape de Qumran, pe timpul când era populat de esenieni şi aproximativ la un secol după ce apăruse "Dascălul dreptăţii", şi-a început activitatea în pustia Iudeii, pustia lui Iuda, Sf. Ioan Botezătorul, practicând botezul pocăinţei şi propovăduind *"apropierea împărăţiei cerurilor"* (Mt. 3,1-6), iar Sf. Luca spune despre el că *"a fost în pustiu până în ziua arătării sale către Israel"* (Lc. 1,80). Conţinutul predicii sale, propovăduirea pocăinţei, a botezului, împreunat cu mărturisirea păctelor, precum şi folosirea citatului din Isaia 40,3: *"glasul celui ce strigă în pustie, gătiţi calea Domnului, drepte faceţi cărările Lui"*, sintagmă care se află şi în cuprinsul "Manualului de disciplină" (VIII, 14)[1056], cale pe care Ioan Botezătorul trebuia să o inaugureze, sunt elemente pe care, cei ce doresc să demonstreze că Sf. Ioan Botezătorul a fost esenian, le aduc în sprijinul ipotezelor lor. Împotriva unor astfel de presupuneri stau evident unele fapte istorice: în timpul activităţii sale, Sf. Ioan Botezătorul se prezintă ca un profet independent; botezul pe care el îl administra nu făcea parte din ritualul cultic al unei comunităţi, ci era al său propriu *"botezul lui Ioan"* denumire sub care era cunoscut (F.Ap. 19,1) şi care se deosebea de spălările rituale, repetate ale esenienilor tocmai prin unicitatea lui.[1057]

Considerat de către esenieni "principiu rău", "o închisoare a sufletului", trupul avea nevoie de o curăţare continuă, după concepţia lor, de aceea sensul spălărilor eseniene era concentrat exclusiv asupra lui. Preocuparea esenienilor qumraniţi pentru curăţirea rituală completă a trupului avea ca temei însă, şi mândria lor. Curăţirea lor completă trebuie să fi fost şi *"simbolul izolării lor de oamenii necuraţi şi garanţia stării lor privilegiate de aleşi ai lui Dumnezeu"*[1058], aşa cum pretindeau ei. Esenienii manifestau, aşa după cum se ştie, o altfel de mândrie chiar şi faţă de confraţii lor din treptele inferioare, încât după un contact cu aceştia, "cei superiori" trebuiau să se cureţe printr-o spălare.[1059]

Există, aşadar, un contrast izbitor între spălările esenienilor şi botezul lui Ioan, a cărui condiţie principală era hotărârea lăuntrică pentru pocăinţă, pentru mărturisirea păcatelor, fapt care lipsea cu desăvârşire din practica cultică esenianâ. Apoi, cei botezaţi de Sf. Ioan nu deveneau, în jurul lui, membrii unei grupări aparte, ci ei se întorceau la viaţa lor normală. La fel, ucenicii Sf. Ioan nu fac parte dintre membrii unei alte comunităţi, ci sunt *"ucenicii lui Ioan"* (In. 1,35).

Sf. Ioan Botezătorul nu silea pe nici unul din cei ce veneau la el mărturisindu-şi păcatele şi botezându-se, să se retragă în pustie, aşa cum cereau qumraniţii pentru adepţii lor, ci el pune în faţa fiecăruia un nou chip de viaţă, un nou model uşor de realizat chiar în viaţa obişnuită. Astfel el nu porunceşte vameşilor să se lepede de profesia lor, atât de dezavuată de iudei, ci le dă doar sfatul să nu ceară de la

[1055] *Ibidem*, p.177.

[1056] Cf. **Ath. Negoiţă**, *Manuscrisele de la Qumran şi originea creştinismului...*, p.682; **M. Iancu**, *Persoana Mântuitorului în lumina descoperirilor de la Marea Moartă...*, p.138-163.



[1057] Vezi **Ath. Negoiţă**, *Eleniştii din Faptele Apostolilor sunt oare esenienii?*, în "Glasul Bisericii", nr. 7-8, 1960, p.626.

[1058] Cf. **S. Jazadjieff**, *art.cit.*, p.179; **Ed. Lohse**, *op.cit.*, p.77-78.

[1059] Cf. **Iosif Flaviu**, *Războiul iudaic*, II, 8-10, după S. Jazadjieff, *art.cit.*, p.179.

nimeni mai mult decât le este îngăduit de lege (Lc. 3,13); ostaşilor, la fel, când îl întreabă ei ce să facă, Sf. Ioan Botezătorul nu le cere să renunţe la slujba lor, faţă de care dascălii Torei aveau mare repulsie, ci le pune şi lor înainte un chip desăvârşit de dreptate, potrivit cu slujba lor (Lc. 3,14).[1060]

Aşadar, faptul că Sf. Ioan Botezătorul a trăit, a propovăduit şi a botezat în pustiul Enghedi, aproape de fosta aşezare esenianâ qumranită şi de locul unde s-au găsit manuscrisele de la Marea Moartă, nu se poate trage concluzia că Înainte Mergătorul Domnului ar fi fost un esenian, ci cel mult presupunerea că el *va fi putut cunoaşte comunitatea de la Qumran*. Dacă el va fi făcut parte din sectă, este iarăşi greu de afirmat; ceea ce este însă evident şi sigur este faptul că nu mai era cu siguranţă membru al ei, dacă va fi fost cândva, în timpul activităţii sale publice. Apelul său *universal* la pocăinţă, esenţa propovăduirii sale, contrastează net şi ireconciliabil cu exclusivismul strâmt şi intolerant al esenienilor.[1061]

Cât priveşte *persoana Mântuitorului Iisus Hristos*, adepţii teoriei eseniene, defavorabili supranaturalului şi ostili dumnezeiri Sale, au făcut asupra persoanei şi învăţăturii lui Iisus Hristos aprecieri asemănătoare cu cele referitoare la Sf. Ioan Botezătorul. În încercarea de a stabili o legătură între Iisus Hritos şi manuscrisele de la Qumran, ereticii respectivi[1062] sugerează ideea că originile creştinismului nu trebuie căutate în Evanghelia Mântuitorului Iisus Hristos, ci în practicile, organizarea şi doctrina grupării eseniene.

[1060] Cf. **Magistr. Săbăduş Ioan**, *art.cit.*, p.228; **Mitrop. Tit Simedrea**, *art.cit.*, p.160-161.

[1061] Amănunte despre raportul de diferenţă dintre Sf. Ioan Botezătorul şi gruparea qumranită esenianâ, vezi **Tit Simedrea**, *art.cit.*, p.151-161 şi **Ed. Lohse**, *op.cit.*, p.79.

[1062] Între aceştia enumerăm: **Edmund Wilson**, *The Scrolls from the Dead Sea*, New York 1955; **Yigael Yadin**, *The Message of the Scrolls*, Londra 1957.



În ciuda tuturor speculaţiilor care s-au făcut cu privire la originile creştinismului - influenţe persane, pitagoreice, indiene, a cultelor din Orient etc. - ideea care a grupat în jurul ei pe cei mai mulţi eretici ostili dumnezeirii creştinismului este aceea potrivit căreia Iisus Hristos, cât şi primii creştini ar fi fost esenieni.[1063]

Potrivit concepţiilor acestor critici, Iisus Hristos, nemulţumit de învăţăturile profesate la templul din Ierusalim, se retrage în ţinutul locuit de esenieni, îmbrăţişându-le doctrina şi morala. După descoperirile de la Qumran pe baza unor întâmplătoare analogii între persoana, viaţa şi activitatea Mântuitorului, pe de o parte, şi a "Dascălului Dreptăţii" sau "Învăţătorului neprihănirii" de care este vorba în unele texte qumranite (Comentariul la Habacuc I, 4,5,13; II, 2,4,8,15; Comentariul la Mihea I,5; Comentariul la Psalmul 37,24)[1064], pe de altă parte, mulţi critici au reluat cu mai multă insistenţă teza dependenţei creştinismului de esenianism. În acest sens, s-a mers până la a se propune chiar identificarea persoanei lui Iisus Hristos cu aceea a "Dascălului Dreptăţii" din textele qumranite.[1065]

Este adevărat că în chipul "Dascălului Dreptăţi" despre care se crede că a trăit cu cel puţin un secol înaintea lui Iisus Hristos[1066], s-ar putea desluşi unele trăsături de asemănare cu Mântuitorul, dar acestea sunt formale şi cu total accidentale, în timp ce deosebirile sunt mai mult decât esenţiale.[1067] De astfel, împotriva identificării Mântuitorului cu "Dascălul Dreptăţii" se ridică însuşi faptul că, cu excepţia "Comentariului la Habacuc", datat de unii critici în prima

[1063] Cf. **Ath. Negoiţă**, *Manuscrisele de la Marea Moartă...*, p.678; **Ed. Lohse**, *op.cit.*, p.80.

[1064] Vezi cuprinsul txtelor respective la **M. Iancu**, *art.cit.*, p.143-144.

[1065] Amănunte referitoare la astfel de ipoteze, vezi **M. Iancu**, *art.cit.*, p.145-163; **I.D. Amusin**, *op.cit.*, p.200 urm.

[1066] **M. Iancu**, *art.cit.*, p.144; **Săbăduş Ioan**, *art.cit.*, p.229.

[1067] Cf. **I.D. Amusin**, *op.cit.*, p.209.

jumătate a sec. I d.Hr.[1068], toate celelalte manuscrise de la Qumran sunt considerate, aşa cum s-a precizat în lucrare[1069], ca datând din timpurile precreştine. Prin urmare, este cu neputinţă ca autorii lor să se fi putut referi la Iisus Hristos, când vorbeau de "Învăţătorul neprihănirii".

Mai mult, o mare parte dintre qumranologi situează termenul *ad quem* pentru moartea "Dascălului Dreptăţii" cândva în preajma anului 63 î.Hr., fapt care exclude cu desăvârşire identificarea lui cu Mântuitorul Hristos, a cărui moarte şi înviere s-a petrecut cu aproape un secol mai târziu.[1070]

Ipoteza care a provocat însă cea mai mare senzaţie a fost cea emisă de prof. A. Dupont-Sommer de la Sorbona, potrivit căreia "Învăţătorul Galileean", aşa cum ne este El prezentat în scrierile Noului Testament, apare în multe preivinţe ca o uimitoare reîncarnare a Învăţătorului Neprihănirii[1071], despre care vorbesc textele qumranite. Iar alţii s-au grăbit chiar să spună că "Khirbet-Qumran este probabil, mai mult decât Betleemul sau Nazaretul, leagănul creştinismului".[1072] Ca punct de plecare în susţinerea acestor ipoteze, şi în special prima, s-a luat conturul personalităţii "învăţătorului" qumranit din Comentariul la Habacuc, unde din felul în care este prezentat ar reieşi oarecare asemănări între el şi Iisus Hristos.[1073]

[1068] Unii cercetători numesc data scrierii cu exactitate anul 25 d.Hr., vezi **M. Iancu**, *art.cit.*, p.145.

[1069] Vezi subcapitolul lucrării de faţă "Datarea manuscriselor de la Qumran".

[1070] **M. Iancu**, *art.cit.*, p.146; **Dupont Sommer**, *Aperçus préliminaires sur les Manuscrits de la Mer Morte*, Paris 1950, p.39 urm.

[1071] **A.D. Sommer**, *Aperçus préliminaires...*, p.121, după **M. Iancu**, *art.cit.*, p.148.

[1072] **Edmund Wilson**, *The Scrolls from the Dead Sea*, p.108, după M. Iancu, *art.cit.*, p.148.

[1073] **D. Sommer** descria pe "Învăţătorul Neprihănirii" din Comentariul la Habacuc (1 Q p.h.) ca pe "*alesul şi Mesia lui Dumnezeu, Mesia răscumpărării lumii*" (*op.cit.*, p.121; *Ibidem*).



Analogiile neînsemnate şi cu totul accidentale dintre "învăţătorul" de la Qumran şi Mesia, nu oferă însă suficient sprijin pentru a se putea trage concluzii favorabile unor raporturi de interdependenţă dintre Iisus Hristos şi "Dascălul Dreptăţii".

"Învăţătorului neprihănirii" din textele de la Qumran îi lipsesc cu totul caracteristicile mesianie esenţiale, pe care le-au avut proorocii Vechiului Testament şi pe care Iisus Hristos le-a întrunit în mod deplin în persoana Sa divino-umană. Din manuscrisele qumranite nu rezultă, apoi, că acest "Învăţător" s-ar fi considerat pe sine, sau că ar fi fost considerat de alţii ca fiind drept Mesia, deşi unii qumranologi[1074], referindu-se la unele texte din "Fragmentele Ţadokite" şi din "Comentariul la Habacuc", au tras această concluzie. Iată textele: "*Steaua este tălmăcitorul Legii, care a venit la Damasc, după cum este scris*: "*O stea va ieşi din iacob şi un sceptru va răsări din Israel*"[1075] şi "*Dumnezeu va nimici pe poporul Său prin mâna neamurilor, iar judecata tuturor va fi dată alesului Său*".[1076]

Dintr-un alt text din "Fragmentele Ţadokite" (XIX,35-XX,1)[1077], rezultă evident că "*alesul*" de care vorbeşte Comentariul la Habacuc, nu poate fi identificat cu Mesia. Iată textul: "*Toţi bărbaţii care nu au intrat în legământul cel nou în ţara Damascului nu vor fi puşi la socoteală, împreună cu popoul şi nu vor fi scrişi în cartea acestuia, din ziua în care Învăţătorul Dreptăţii a murit, până la ivirea unui Mesia din Aaron şi Israel*".[1078] Din acest text rezultă clar că

[1074] Vezi **I. Săbăduş**, *art.cit.*, p.230, nota 46; **M. Iancu**, *art.cit.*, p.148-151.

[1075] *Fragmentele Ţadokite*, VII, 19, după **I. Săbăduş**, *art.cit.*, p.230.

[1076] *Comentariul la Habacuc*, I, 13, *Ibidem*.

[1077] Cf. **I. Săbăduş**, *art.cit.*, p.230.

[1078] Problema celor doi Mesia, unul al lui Aaron şi altul al lui Israel, de care vorbesc textele qumranite încă n-a fost soluţionată satisfăcător de specialişti. (Vezi **Pr. Ath. Negoiţă**, *Dascălul dreptăţii şi cei doi Mesia din manuscrisele de la Qumran*, în "Mitropolia Banatului", nr. 11-12, 1962, p.650 urm).

"Dascălul dreptății" n-a murit ca Mesia, ci doar ca învățător al comunității qumranite, Mesia fiind așteptat abia după moartea lui.

Mântuitorul Iisus Hristos a fost, într-adevăr, și El un Învățător, dar El învăța mulțimea "*ca Unul care are putere și nu cum îi învățau cărturarii lor*" (Mt. 7,29). Înșiși slujitorii trimiși de arhierei să-L aresteze și să-L aducă legat la Ierusalim, nu numai că nu-L leagă, dar mărturisesc chiar la întoarcere că "*niciodată n-a vorbit vreun om, cum vorbește Omul Acesta*" (In. 7,46). "Învățătorul neprihănirii" a fost învățătorul unei secte, pe când Iisus Hristos a fost, este și va fi Învățătorul suprem al lumii întregi.

Susținătorii identității dintre Iisus Hristos și "Dascălul dreptății" qumranit, aduc în sprijinul tezei lor și alte argumente cum ar fi *opoziția partidei preoțești* a iudaismului oficial atât față de "Dascălul dreptății", cât și față de Mântuitorul Hristos, așa cum mărturisește Noul Testament. Acest fapt nu constituie însă o similitudine de fond, întrucât aceeași adversitate a manifestat-o clasa preoțească a iudaismului și față de toți proorocii Vechiului Testament (F.Ap. 7,52). Este adevărat apoi, că atât "Dascălul dreptății", cât și Mântuitorul Hristos (Lc. 19,41-44) au pronunțat aspre cuvinte de mustrare și judecată la adresa Ierusalimului, iar faptul acesta l-au făcut toți profeții Vechiului Testament, astfel încât atitudinea aceasta dovedește cel mult că din vremea profeților Vechiului Testament, trecând prin vremea "Dascălului dreptății" și până la Mântuitorul Iisus Hristos, Ierusalimul a persistat în păcatele sale, nepocăindu-se.[1079]

Moartea "Dascălului dreptății" și a lui Iisus Hristos constituie la fel, pentru unii cercetători, un punct de identificare a celor doi. În acest sens, cercetătorul englez John Marc Allegro[1080] susține că Alexandru Ianeu, mare preot și rege în sec. I î.Hr. a considerat

[1079] Cf. **I. Săbăduș**, *art.cit.*, p.232; **M. Iancu**, *art.cit.*, p.152-153.

[1080] **J.M. Allegro**, *The Dead Sea Scrolls. A reaparaisol*, Ed. II, Middlesex, 1964, p.99-100, după **M. Iancu**, *op.cit.*, p.153.



retragerea "Învățătorului dreptății" și a adepților lui la Qumran ca o răzvrătire politică, recurgând, pentru a pedepsi pe răzvrătiți, la exterminarea prin răstignire, împrejurare în care a fost răstignit și "Dascălul dreptății".[1081] Cercetătorul I.M. Allegro își sprijină ipoteza pe două mențiuni din "Fragmentele Țadokite", privitoare la moartea "dascălului dreptății" (XIX,35-XX,1 și 13) și pe două texte din Comentariul la Habacuc (II,7-8; II,15): "*Din ziua în care Învățătorul unic a fost adăugat, până la nimicirea tuturor bărbaților de război, care s-au întors ca omul minciunii, vor trece cam 40 de ani*".[1082]

Referitor la textul din Comentariul la Habacuc, autorul spune: "*Textul se referă la Preotul nelegiuit, pe care din pricina răului făcut "Dascălului dreptății" și oamenilor din partida acestuia, l-a dat în mâna vrăjmașilor săi, întristându-l cu un bici nimicitor, în amărăciunea sufletului din cauză că a lucrat în mod nelegiuit împotriva alesului său*".[1083]

În sprijinul tezei respective, a identificării "Dascălului dreptății" cu Iisus Hristos, mai este invocat un text din "Comentariul la cartea profetului Naum": "*Leul cel tânăr s-a răzbunat pe cei ce umblau dup¾ haine moi, în sensul că i-a spânzurat de vii. Așa ceva nu s-a mai întâmplat vreodată în Israel, căci Scriptura consideră pe un om atârnat de viu ca o ocară la adresa lui Dumnezeu*".[1084]

Așadar, ipoteza referitoare la răstignirea "Învățătorului Neprihănirii", ca punct de identificare cu Mântuitorul Hristos, se

[1081] Alexandru Ianeu mai folosise răstignirea și pentru a pedepsi un grup de farisei care se revoltase împotriva domniei sale despotice. Trupurile moarte ale răstigniților au fost lăsate apoi să putrezească sub ochii erveilor. (Cf. **Iosif Flaviu**, *Antichități iudaice*, XII, 14,2, după **Constantin Daniel**, *Esenienii și Biserica primară*, în "Studii Teologie", nr. 9-10, 1974, p.707).

[1082] *Fragmente Țadokite*, XX,13, după **I. Săbăduș**, *art.cit.*, p.233.

[1083] *Comentariul la Habacuc*, II,7-8; II,15, după **I. Săbăduș**, *art.cit.*, p.233.

[1084] *Comentariu la Naum*, II,12, *Ibidem*.

bazează pe trei feluri de texte: Unul în care este vorba despre "Învățătorul Neprihănirii" şi despre moartea sa, dar nu se pomeneşte nimic de răstignire (Fragmentele Ţadokite), altul în care se vorbeşte de suferință, fără ca aceasta să se refere clar la "Învățătorul Neprihănirii" şi fără să fie vorba de răstignire (Comentariul la Habacuc), şi în fine, un text în care este vorba de răstignire, însă nu se aminteşte nicăieri de "Învățătorul Neprihănirii" (Comentariul la Naum). Probabil că textul din Comentariul la Naum se referă la împrejurarea în care Alexandru Ianeu porunceşte, într-adevăr răstignirea unor farisei care s-au împotrivit domniei sale şi de care face amintire Iosif Flaviu, fapt petrecut în jurul anului 88 î.Hr.[1085] Mai mult, chiar Dupont Sommer[1086] susține că martiriul "Învățătorului Neprihănirii" a avut loc cândva în jurul anului 63 î.Hr., cu câteva luni înainte de ocuparea Ierusalimului de către Pompei. Cum s-ar putea explica atunci prezența în text a unor pasaje inspirate de un eveniment care avea să se petreacă abia în sec. I d.Hr.?

În sprijinul aceleiaşi ipoteze se mai aduc şi alte argumente care afirmă că din scrierile descoperite la Qumran ar reieşi *învierea* "Dascălului dreptății", aşa cum relatează Sf. Evanghelii, învierea lui Iisus Hristos.[1087] Referire în acest sens se face, în special, la un text din Comentariul la Habacuc, unde se scrie: "*Este vorba de preotul nelegiuit, care a urmărit pe "Dascălul dreptății" până în casa în care locuia acesta în exil pentru ca să-l deruteze printr-o desfăşurare violentă a mâniei sale şi care atunci, cu ocazia zilei lor de odihnă, a*

[1085] *Antichități iudaice*, XII,14,2, după **M. Iancu**, *art.cit.*, p.154. Vezi la acest autor şi combaterea în amănunt a tezei invocate de J.M. Allegro, prin comentariul la textele respective (p.154-157).

[1086] *Aperçus préliminaires...*, p.63, după **M. Iancu**, *art.cit.*, p.157.

[1087] Cei care se pronunță în acest sens sunt **A. Dupont-Sommer**, *Aperçus préliminaires...*, p.38 şi **J.M. Allegro**, *The Dead Sea Scrolls...*, p.148, **Cf. M. Iancu**, *art.cit.*, p.157.



*apărut în toată splendoarea sa pentru a-i face să se poticnească*".[1088] Din faptul că cuvântul ebraic tradus prin verbul "a apărut" era utilizat adesea în Vechiul Testament pentru exprimarea aparițiilor divine supranaturale (teofanii), s-a tras concluzia că ar fi vorba aici de învierea "Învățătorului" qumranit, despre apariția sa supranaturală la Ierusalim în ziua Ispăşirii, tocmai pe când oraşul era capturat de trupele lui Pompei (anul 63 î.Hr.), cu scopul de a împlini judecata asupra vrăjmaşilor. Dar o analiză atentă a contextului respectiv duce la constatarea că în propoziția anterioară nu este vorba de "Dascălul dreptății", ci de adversarul acestuia "Preotul nelegiuit". Mai mult, Comentariul la Habacuc nu este scris în ebraica biblică a Vechiului Testament, ci în cea post-biblică, adică în limba aramaică palestiniană, unde, după afirmațiile specialiştilor, verbul "a apărea" nu este utilizat numai pentru aparițiile supranaturale[1089], astfel că argumentele invocate nu susțin teza identificării dintre "Dascălul qumranit" şi Iisus Hristos, ci dimpotrivă, mai degrabă o infirmă.

Mântuitorul Iisus Hristos a înviat, s-a arătat lumii şi Apostolilor, petrecând apoi cu ei 40 de zile, dându-le dovezi clare şi suficiente despre realitatea învierii Sale.

La toate acestea se mai adaugă şi faptul că nicăieri în scrierile qumranite nu apare credința în moartea "Învățătorului Neprihănirii" ca având efect şi rol mântuitor. Odată mort, el încetează de a mai fi obiect al credinței pentru urmaşi. Adevărul acesta reiese şi din faptul că numele său nu este amintit în Manualul de disciplină, care cuprinde rânduielile fundamentale ale grupării, nici în Psalmii de mulțumire, care se pare că aveau şi o utilizare liturgică. Ori numele Mântuitorului, persoana şi lucrarea Sa, constituie pentru creştinism centrul în jurul căruia se învârte tot edificiul său sacramental şi liturgic.

[1088] *Comentariul la Habacuc*, II,5, după **M. Iancu**, *art.cit.*, p.157; **I. Săbăduş**, *art.cit.*, p.233.

[1089] Cf. **M. Iancu**, *art.cit.*, p.158.

"Dascălul dreptății" apare după aproape două mii de ani de uitare ca obiect de cercetare ştiinţifică doar pentru un număr limitat de specialişti într-o problemă în care se încearcă să se facă lumină într-un alt domeniu "obscur până acum în istorie, pe când Mântuitorul Iisus Hristos rămâne de 2000 de ani obiect de adorare şi cauză de mântuire pentru orice om. Diferența dintre "Dascălul" qumranit şi Mântuitorul Iisus Hristos rămâne aceea impusă de distanța dintre divin şi uman, dintre veşnic şi efemer, dintre supranatural şi natural.

### *b) Comunitatea de la Qumran şi Biserica primară. A influențat esenianismul creştinismul?*

Asemănări frapante cu statut de identificare s-a încercat adesea a fi reliefate şi între viața practic-organizatorică a comunității qumranite şi cea a Bisericii creştine primare. Asemănările însă, după analize pertinente a caracteristicilor vieții cultice, organizatorice şi a moralei celor două comunități, au trecut în spatele deosebirilor care sunt mult mai evidente.

Comunitatea esenian de la Qumran se caracteriza printr-o riguroasă **subordonare ierarhică** a membrilor ei, unde fiecare ocupa treapta ierarhică potrivit cu vechimea şi chiar cu capacitatea sa în înțelegerea şi pătrunderea Legii vechi, fapt neîntâlnit în Biserica primară, unde toți creştinii erau frați şi egali între ei. (F.Ap.4,32-35; 5,1-11; 2,44-46). În spiritul acestei subordonări ierarhice respectul în comunitatea qumranită se accorda prin urmare membrilor ei, nu în virtutea vredniciei personale, ci ea era conferită de treapta ierarhică deținută. Faptul acesta atrăgea după sine şi alte consecințe de "morală" comunitară şi anume, treptele inferioare datorau supunere şi ascultare necondiționată celor din treptele superioare ale vieții comunității.

Din mănunchiul unor astfel de raporturi sociale dintre membrii comunității qumranite nu poate decurge decât contrastul evident,



izbitor dintre legăturile de egalitate şi dragoste frățească dintre membrii Bisericii primare şi spiritul legalist şi juridic care domina o comunitate, ca cea qumranită, în care individul era prețuit şi respectat doar în raport cu demnitatea treptei ierarhice sociale pe care se situa.[1090]

Viața bisericii primare însă era caracterizată de cu totul alte raporturi comunitare şi de o coeziune spirituală infinit superioară celei qumranite şi care avea la bază slujirea prin smerenie, principiu recomandat de însuşi Mântuitorul Hristos care afirmă: "*Cel ce vrea să fie între voi primul, să fie slujitorul tuturor*" (Mt. 28,11; Mc.10,43-44; Lc.22,26) sau "*Ştiți că mai marii neamurilor domnesc peste ele şi cei mai mari le stăpânesc. Dar între voi să nu fie aşa, ci acela care va vrea să fie mai mare între voi, să fie slujitorul vostru*" (Mt.20,25-26).

Societatea qumranită poseda de asemenea, un întreg aparat juridic bine organizat, cu tribunale, judecători, cod de legi etc., precum şi pedepse extrem de severe pentru orice infracțiune.[1091] Acest legalism juridic este cu totul străin Bisericii creştine primare, animată de principii cu totul opuse: "*Nu judecați, ca să nu fiți judecați, căci cu ce măsură măsurați, cu aceea vi se va măsura*" (Mt.7,1-3; Lc.6,37).

Una dintre deosebirile marcante dintre gruparea qumranită şi Biserica primară constă în aceea că secta de la Qumran a rămas până la dispariția ei o comunitate închisă, o organizație secretă, izolată de lumea dinafara ei şi față de care ținea tăinuită învățătura şi doctrina sa. În acest sens "Manualul de disciplină" a comunității qumranite mărturisea: "*Trebuie să ascundem sfatul Legii (Tora), de oamenii strâmbătății şi să-i învățăm adevărul şi dreapta judecată pe cei ce au*

[1090] Vezi **A.Negoiță**, *Manuscrisele de la Qumran şi originea creştinismului*, p.685 urm.

[1091] *Ibidem*, p.686.

*ales drumul cel drept*".[1092] Un contrast evident se găseşte între această concepţie qumranită şi gândirea universalistă a lui Iisus Hristos cu privire la însuşirea adevărului mântuitor şi a Evangheliei Sale, idee pe care o reliefează şi Sf.Ap.Pavel, când îi scrie lui Timotei: "*Dumnezeu voieşte ca toţi oamenii să se mântuiască şi la cunoştinţa adevărului să vină*" (I Tim.2,4). Ceea ce frapa în mod deosebit la membrii comunităţii de la Qumran era exclusivismul lor extrem, "Restul" sau "rămăşiţa" de care vorbesc proroocii, adică adevăratul popor al lui Dumnezeu, Israelul timpurilor din urmă se consideră a fi numai ei. În intenţia esenienilor de a forma o comunitate autentic sacerdotală printr-o disciplină strictă, prin practicarea virtuţilor morale, prin rugăciune şi meditaţie, prin observarea scrupuloasă a Legii, i-a determinat să refuze orice contact cu păcătoşii, adică cu orice om, care nu aparţine sectei, ba chiar să nu accepte în comunitate pe nimeni care ar fi fost lovit de vreo infirmitate corporală.

Procedura admiterii de noi membri în comunitatea din Qumran, trăda această concepţie unilaterală. Pe lângă condiţia apartenenţei la poporul ales, noilor membri li se impuneau condiţii şi cu privire la integritatea lor fizică. Manualul de disciplină consemnează câteva în acest sens: "*Nici un om atins de vreme din necurăţiile omeneşti să nu vină în adunarea lui Dumnezeu. Nici un om atins în trupul său, cu mâini sau picioare neputincioase, şchiop, orb, surd, mut sau infirm...bătrân tremurând şi care nu poate să stea în mijlocul Adunării să nu vină să ia loc în Adunarea conducătorilor, căci îngeri ai sfinţeniei sunt în Adunarea lor*".[1093]

[1092] Cf. **Manualul de disciplină**, IX, 17-18 (1QS), citat după **Pr. I.Săbăduş**, *art.cit.*, p.237.

[1093] Cf. **Manualul de disciplină**, II, 3-9, după **J. Carmignac**, *Les textes de Qumran*, vol.II, Paris 1963, p.22. S-a afirmat adesea că aceste prescripţii nu priveau viaţa obişnuită a membrilor comunităţii qumranite, ci comportarea lor în "ultimele zile", premergătoare venirii lui Mesia. Qumranologul J. Melik, vorbind despre un fragment nepublicat al Documentului de la Damasc, descoperit în grota a patra de la Qumran (notat cu 4QD), care completează o lacună din pasajul corespunzător al "Manuscrisului de la Cairo", a arătat că nu e vorba numai de condiţiile cerute membrilor grupării doar "în ultimele zile", ci de condiţiile cerute chiar la intrarea în comunitate. (Cf. **J. Milik**, *Dix ans de decouverts...*, p.76). Vezi şi **A. Negoiţă**, *Manuscrisele de la Qumran şi originea...*, p.687 urm.



Contrastul între această învăţătură exclusivistă şi individualistă şi universalismul Evangheliei Mântuitorului Iisus Hristos est mai mult decât evident şi definitoriu în a evidenţia diferenţele capitale între cele două învăţături: Mântuitorul Hristos "*a venit să caute şi să mântuiască pe cel pierdut*" (Lc.14,21; 19,10); nu refuză compania păcătoşilor, vindecă pe cei bolnavi, paralitici, dă orbilor lumină şi-i cheamă pe toţi la sine: "*Veniţi la Mine **toţi** cei osteniţi şi împovăraţi şi Eu vă voi odihni pe voi*" (Mt.11,28).

Deosebirile dintre comunitatea qumranită şi comunitatea creştină primară ies în evidenţă şi cu privire la viaţa cultică. Respectarea odihnei sabatului era reglementată în comunitatea qumranită de cele mai riguroase prescripţii.[1094] Cunoscuta sentinţă a Mântuitorului: "*Sâmbăta a fost făcută pentru om şi nu omul pentru sâmbătă*" (Mc.2,27) este tocmai opusul dispoziţiilor qumranite cu privire la caracterul odihnei sabatice. Mântuitorul Hristos nu desfiinţează astfel Legea, ci o împlineşte cu duhul înnoitor creştin în care omul îşi găsea adevărata statură în raport cu Legea, precum şi prioritatea iubirii în faţa rigorismului sec al prescripţiilor vechi. (Mt.5,17; 12,11-12; Lc.14,5).

S-au încercat adesea de unii critici[1095] să se facă analogii sau chiar identificări între mesele comune ale qumraniţilor, înţelese ca agape, în sens comemorativ, pentru moartea martitică a "Învăţătorului neprihănirii" şi caracterul sacru al Sf.Euharistii creştine. În acest sens qumranologul **I.D. Amusin** scrie: "*Dacă trapeza qumraniţilor cu*

[1094] În acest sens stă mărturie Documentul de la Damasc XI, 13-14.

[1095] Vezi **I.D.Amusin**, *op.cit.*, p.261 urm.

*ritualul binecuvântării pâinii şi vinului, diferă de obiceiul iudaic, în fond ea se deosebeşte şi mai mult de Taina creştină a Euharistiei. În ritualul acestor mese, nu există nici măcar o aluzie la actul răscumpărării prin jertfă, atât de caracteristic Euharistiei creştine*".[1096]

În sprijinul identificării comunităţii de la Qumran cu Biserica creştină primară s-au invocat **şi unele asemănări de expresii sau cuvinte** din manuscrisele de la Marea Moartă şi Noul Testament. Astfel, spre exemplu în "Manualul de disciplină" se întâlneşte prescripţia: "*Nimeni nu trebuie să se amestece în cuvântul aproapelui său, înainte de a termina ce avea de spus*".[1097] Sentinţă asemănătoare se poate citi şi în I Cor. 14,30 urm: "*Iar dacă altuia care şade i se va descoperi ceva, cel dintâi să tacă...*". Tot în acest sens se poate lua ca exemplu şi antiteza: lumină-întuneric (In.12,37; I In.1,5-7), care se întâlneşte adesea şi în scrierile qumranite.[1098] Este adevărat că există unele asemănări între anumite texte qumranite şi Noul Testament, dar acestea îşi găsesc simplu explicaţia dacă ţinem seama de faptul că primii creştini au fost iudei, ca şi esenienii de la Qumran, vorbind aceeaşi limbă, aparţinând iniţial religiei mozaice a Vechiului Testament şi pe care nici unii, nici alţii n-au repudiat-o complet şi nici nu trebuia. Apoi atât unii, cât şi alţii au trăit în aceeaşi epocă, în acelaşi mediu de gândire a lumii semite[1099] etc., numai că aceste asemănări sunt accidentale, pur formale şi infinit insignifiante în

[1096] *Ibidem*.

[1097] Citat după **I.Săbăduş**, *art.cit.*, p.239.

[1098] O prezentare amănunţită, prin punerea în paralel, a deosebirilor dintre scrierile qumranite şi Noul Testament, vezi **Ath. Negoiţă**, *Manuscrisele eseniene...*, p.140-148, sau **Martin Metzger**, *Licht auf die Biblischen Texte. Die Handschriftenfunde vom Toten Meer*, studiu de sinteză apărut în revista "Wort und Tat", nr.3, 1957, p.72-78.

[1099] Vezi **A. Negoiţă**, *op.cit.*, p.136.



raport cu deosebirile. Analiza lor obiectivă dovedeşte **clar că** asemănarea nu înseamnă nicidecum identitate, interdependenţă, împrumut de idei şi concepţii sau imitare organizatorică a unui tip instituţional anterior cronologic.[1100]

Aşadar, între comunitatea de la Qumran şi Biserica creştină primară nu poate fi vorba nici măcar de asemănări demne de a fi luate în calcul, cu atât mai mult de o influenţă a esenianismului asupra creştinismului, sau mai mult, că esenianismul ar sta la baza originii creştinismului, aşa cum afirma **Ernest Renan**: "*le christianisme est un esseniasme qui a largement réussi*"[1101], concepţie la modă la sfârşitul sec. al 18-lea şi începutul celui de al 19-lea, când afirma tot el "*originea creştinismului se explică numai prin prisma esenianismului*", teză după care Iisus Hristos "*a fost un esenian... creând o comunitate aparte*"[1102], iar evangheliile nefiind nimic altceva decât "*redactarea moralei eseniene*".[1103]

Având în vedere caracterul incontestabil al creştinismului de religie revelată şi divinitatea Aceluia, care l-a întemeiat şi tronează în centrul lui ca izvorul şi Mântuitorul tuturor acelora pe care i-a cuprins

[1100] Cf. **Pr. prof. Grigorie Marcu**, *Lumină de la Răsărit - zece ani de la descoperirea manuscriselor străvechi din depresiunea Mării Moarte*, în rev."S.T.", nr.1-2, 1958, p.133.

[1101] Cf. **Ernest Renan**, *Histoire du peuple d'Israel*, vol.V, Paris 1891, p.70, după **A.Negoiţă**, *Manuscrisele eseniene...*, p.133. Renan era influenţat de şcoala raţionalistă germană, care începând din sec.al 18-lea a început să privească Revelaţia, Sf.Scriptură doar prin prisma raţionalismului demitologizant.

[1102] Cel care a propovăduit extrem de mult, în Franţa, ideea că Iisus Hristos a făcut parte din grupul esenian a fost **Edouard Schure**, cu lucrarea "*Les grandes inities*", Paris 1936.

[1103] *Ibidem*, p.71, respectiv 133. Vezi în acest sens şi **Archibald Robertson**, *Originea creştinismului*, trad. românească, Bucureşti 1958, p.57 urm.; **J.A. Lenţman**, *Originea creştinismului*, trad. rom., Bucureşti 1961.

în Sine prin îmbrăcarea firii noastre omeneşti, a analiza şi a stărui asupra unor astfel de teze, înseamnă un act de impietate condamnabil.

Prin urmare, putem afirma că gruparea qumranită şi doctrina ei nu este decât cel mult un limbaj propriu, denaturat al vechii religii iudaice, dovedind odată în plus, superioritatea şi originalitatea creştinismului în raport cu concepţia îngustă, exclusivistă a iudaismului şi implicit a sectei qumranite-eseniene.

### *c) Importanţa manuscriselor de la Marea Moartă*

Manuscrisele descoperite în regiunea Mării Moarte aruncă o lumină considerabilă asupra textelor şi istoriei vremurilor biblice, facilitându-ne cu vremea o înţelegere mai cuprinzătoare şi cât mai adâncă a cuprinsului şi importanţei lor.

În urma cercetărilor efectuate de la descoperirea lor şi din informaţiile furnizate în acest sens de specialişti, cercetători, teologi, istorici etc., aceste manuscrise, clarifică în mare parte unele probleme de interes ştiinţific teologic, religios-istoric cu privire la:

a) Studiul Vechiului Testament, în general

b) Istoria poporului evreu, în special

c) Studiul Noului Testament, în parte.

a) O primă însemnătate a descoperirilor de la Marea Moartă constă, prin urmare, în aceea că au **adus la lumină o serie de manuscrise ale Vechiului Testament, mai vechi cu cel puţin 1000 de ani decât cele cunoscute înainte de 1947.**[1104] Aşadar, documentele

[1104]. Manuscrisele Vechiului Testament cele mai vechi cunoscute înainte de 1947 sunt: **Codex Cairensis**, de cuprins profetic, datând din 895 d.Hr. şi găsit la sinagoga din Cairo, **Codex Petropolitanus**, de cuprins profetic, datând din anul 916 d.Hr., în prezent găsindu-se la Leningrad, un **Codice** la întreg Vechiul Testament, din veacul X d.Hr., păstrat în sinagoga din Alep-Siria, **Codex Leningradensis**, de asemenea la întreg Vechiul Testament, datând din anul 1008 d.Hr., păstrat la biblioteca din Leningrad aşa-numitul **"Papyrus Nash"**, cuprinzând



cu care operează specialiştii în materie de **studiul Vechiului** Testament, într-o mare parte a lui au o vechime de **două milenii.**

Dar prin descoperirile de la Qumran a înregistrat **un salt** calitativ, considerabil, nu numai critica textului; ci şi istoria **textului,** din care face parte cea dintâi. Astfel, comparându-se textele biblice descoperite la Marea Moartă, cu cele cunoscute înainte de 1947, **s-a** ajuns la concluzia că ele coincid aproape întru totul, textele masoretice, adică cele transmise de sinagoga iudaică, neprezentând deosebiri esenţiale de redactare faţă de cele descoperite. De aici rezultă o dublă concluzie:

1 - *scribii sinagogali au fost extrem de exigenţi în transmiterea, multiplicarea, copierea fidelă a textelor inspirate ale Vechiului Testament.*

2 - *textele Vechiului Testament aflate în uz, sunt, aşadar, testate ca valabile de mărturii documentare mai vechi de 1000 de ani, decât codicii pe care se bazau, până la data descoperirii manuscriselor, lucrările de critică a textului Legii vechi.*[1105]

b) **Documentele descoperite la Qumran, în special cele de cuprins istoric-religios, oferă, aşa cum s-a văzut, şi bogate informaţii cu privire la aşa-numita comunitate de la Qumran.** În lumina documentelor respective, Comunitatea de la Qumran apare ca o obşte religioasă, care pretindea pentru sine privilegiul de a fi socotită "adevăratul Israel", întruchiparea prin excelenţă a poporului ales al lui Dumnezeu, auto-numindu-se şi "Comunitatea lui Dumnezeu", "Comunitatea adevărului", "Comunitatea Noului Legământ", sau chiar "Comunitatea veşnicului Legământ". Era, prin urmare, o grupare religioasă, cu caracter separatist şi care prin apelativele-şi asumate

doar Decaologul şi un fragment din Deuteronom 6,4 urm., datând din intervalul de timp 100 î.Hr. şi 100 d.Hr. (Cf. **Gr.T. Marcu**, *Lumină de la Răsărit...*, p.129).

[1105] Cf. **Gr.T. Marcu**, *art.cit.*, p.129.

reclama deosebirea şi distanţarea de restul închinătorilor lui Iahve, în special de iudaismul oficial.[1106]

În ceea ce priveşte îndatoririle membrilor Comunităţii de la Qumran, manuscrisele descoperite la Marea Moartă precizează că "cel ce păşeşte în legământul lui Dumnezeu" trebuie să se oblige "să se întoarcă din toată inima şi din tot sufletul la toate câte sunt poruncite prin Legea lui Moise" şi la tot ce le-a fost revelat din Tora Bărbaţilor din Qumran. Acestora li se cere: "*Viaţă conformă legilor constitutive ale comunităţii, să facă ceea ce este bine şi drept înaintea lui Iahve, aşa cum a poruncit El prin Moise şi prin slujitorii Săi, Proroocii; să iubească toate câte le-a deosebit El şi să urască ceea ce a lepădat El; să se ţină departe de tot răul şi să ţină cu străşnicie la adevăr şi dreptate; să nu umble în căile inimii învârtoşate de păcat şi a ochilor lacomi de plăceri vinovate; să iubească pe fiii luminii şi să urască pe cei ai întunericului*".[1107]

Comunitatea de la Qumran, renega pe toţi cei ce nu aparţin "Legământului", separându-se categoric de ei. În contrast cu "Israelul secularizat, laicizat şi călcător de legământ", ea se socotea ca un "veşnic răsad, o casă sfântă pentru Israel, o temelie întru totul sfântă pentru preoţia lui Aaron, mărturie a adevărului la judecată, aleşi prin buna plăcere a lui Dumnezeu ca să ispăşească pentru lume şi pe cei necredincioşi să-i aducă în făgaşul faptei bune".[1108]

Imnurile comunităţii de la Qumran, formal înrudite cu cântările de mulţumire din Psalmi, preamăreau pe Dumnezeu, care, pe cel conştient de păcătoşenia sa, îl scapă din cursele lui Veliar, îl scoate din

[1106] Vezi amănunte **Martin Metzger**, *Licht auf die biblischen Texte. Die Handschriftenfunde vom Toten Meer*, în rev."Wort und Tat", anul 11, 1957, nr.3, p.72-78.

[1107] Cf. **Gr.T. Marcu**, *art.cit.*, p.130, după **Martin Metzger**, *art.cit.*, p.75.

[1108] *Ibidem*, p.131, respectiv 76.



întuneric, dăruindu-i cunoştinţa adevărului şi primindu-l în "legământul" Său.[1109]

Aşadar, aceste câteva caracteristici ale comunităţii de la Qumran, precum şi altele amintite referitoare în special la organizarea comunităţii, pun în lumină contrastul evident dintre membrii acestei comunităţi şi Israelul Vechiului Legământ, din care aceştia s-au desprins, oferind astfel, prin comparaţie destule amănunte legate de istoria poporului ales şi de viaţa sa religioasă, socială, cultică.

c) Ceea ce interesează îndeaproape Studiul Noului Testament referitor la comunitatea qumranită sunt unele asemănări care există între comunitatea respectivă şi Biserica creştină, primară a veacului apostolic şi care au fost tratate în cea mai mare parte în capitolul "Qumranism şi creştinism". Aici ne rezumăm doar a spune că toate paralelele sau asemănările dintre comunitatea qumranită şi viaţa liturgică, cultică, oerganizată a Bisericii primare, dovedesc cel mult că Biserica primară era **înrădăcinată în tradiţia iudaismului** şi din care a împrumutat, ce-i drept, câte ceva în viaţa cultică, organizatorică, dar pe toate încreştinându-le şi dându-le alte semnificaţii şi profunzimi specifice scopului şi finalităţii vieţii creştine. Se poate conchide în acest sens că tocmai **fondul asemănărilor** dintre comunitatea de la Qumran şi creştinismul primar, **vădeşte deosebirile** profunde dintre creştinismul veacului apostolic şi gruparea separatistă qumranită, scoţând la iveală implicit, şi cât mai limpede, particularitatea Noului Testament. Constatarea aceasta este ilustrată de o serie de amănunte deosebit de concludente, care au fost tratate în capitolul amintit şi rezumate în răspunsul la întrebarea care a frământat pe mulţi, dacă există vreo legătură de interdependenţă între comunitatea religioasă, de tip esenian de la Qumran şi creştinism, sau altfel spus, a influenţat esenianismul creştinismul sau nu? Iată în ce constă, aşadar importanţa descoperirilor de la Qumran pentru Studiul Noului Testament.

[1109] *Ibidem*.

Raporturile esenianismului cu Noul Testament sunt reale, este adevărat, numai că ele nu trebuie supraestimate. *Esenianismul n-a constituit decât un curent religios între multe altele şi poate cel mai îndepărtat de Evanghelie în puncte capitale ca: universalismul mântuirii, atitudinea faţă de păcătoşi, porunca iubirii etc. Esenianismul a putut oferi însă iudaismului măsură în ceea ce priveau redresările care trebuiau operate în sânul mentalităţii sale în faţa povârnişului care-i stătea în faţă: îngustimea fariseică sau exclusivismul esenian.*[1110]

*Din toate cele expuse referitoare la tema descoperirilor de la Qumran, s-ar putea concluziona, la modul general, că problemele legate de manuscrisele de la Marea Moartă ar fi definitiv rezolvate şi că, în consecinţă, aceste manuscrise au aparţinut unui grup ascetic iudaic, care a trăit în partea de nord-est a Mării Moarte în intervalul de timp dintre secolul II î.Hr. şi sec. I d.Hr. şi că manuscrisele ar fi fost ascunse de gruparea qumranită, de teama romanilor, în urma revoltei iudaice dintre anii 66-71 d.Hr. Dar concluzia de mai sus, bazată pe rezultate, multe dintre el prezumtive, necesită încă cercetări şi investigaţii serioase, de durată, până a putea rămâne definitivă. Şi-aceasta pentru că se aud încă voci*[1111]*, care afirmă faptul că încă nu e stabilit cu precizie, spre exemplu, dacă edificiile de la Qumran au avut caracter religios sau nu.*[1112]

*Qumraniţii au fost apoi identificaţi cu aproape toate sectele cunoscute de la finele secolului I d.Hr., cu fariseii, cu saducheii, cu*

[1110] Vezi **A. Robert, A. Feuillet**, *op.cit.*, p.123.

[1111] O expunere a unor îndoieli cu privire la rezultatele de până acum a cercetărilor în problema manuscriselor de la Marea Moartă, vezi **Ath. Negoiţă**, *Manuscrisele eseniene...*, p.149 urm.

[1112] Există spre exemplu păreri potrivit cărora ruinele de la Qumran ar fi rămăşiţele unui vechi cimitir musulman, sau că sunt resturile unui forum roman. (Vezi **Ath. Negoiţă**, *op.cit.*, p.149, nota 2).



*sadokiţii, cu terapeuţii, cu zeloţii, cu esenienii, cu creştinii, ebioniţi etc.*[1113] *Dintre aceştia toţi, esenienii şi zeloţii au fost cei mai acceptaţi, iar dintre ultimele două, esenienii îndeplinesc cele mai multe adeziuni. Însă şi mărturiile despre ei venite de la scriitorii sec.I d.Hr. precum: Filon*[1114]*, Pliniu cel Bătrân*[1115]*, Iosif Flaviu*[1116]*, nu se potrivesc în toate privinţele, ca spre exemplu în problema căsătoriei. Din "Statutul Comunităţii" rezultă că membrii sectei se căsătoreau, iar Filon se referă la un grup de esenieni care nu se căsătoreau, ci numai adoptau copii străini, pentru perpetuarea ordinului.*[1117] *Apoi Iosif Flaviu menţionează că esenienii obişnuiau să se scoale înainte de răsăritul soarelui şi să rostească anumite rugăciuni către el, dar manuscrisele nu conţin nici o menţiune în privinţa acestei practici.*[1118] *Nici Dacălul dreptăţii, nici Preotul cel Rău, nici poporul numit Kittimi nu au fost identificaţi până în prezent, în mod sigur.*

*Data compoziţiei manuscriselor necanonice de dinainte şi după Hristos este încă dezbătută. La fel este încă cercetată data la care au fost copiate, precum şi cea la care au fost depozitate în grote. Cine au fost cei care le-au depozitat şi în ce scop, este încă subiect de analiză pentru mulţi. Răspunsul complet la multe probleme încă necesită, aşadar, timp, precum şi până a fi traduse complet toate manuscrisele şi a se face studii asupra lor, care vor confirma sau infirma*

[1113] Amănunte în acest sens a se vedea **D.W. Thomas**, *The Dead Sea Scrolls. What may be believed*, in "The Annual of Leeds University Oriental Society", vol.VI, 1966-1968, p.10.

[1114] **Philon din Alexandria**, *"Quod omnis probus liber sit"; "Apologia pro Judeis"; "De vita contemplativa"*.

[1115] **Pliniu cel Bătrân**, *Historia Naturalis*, V, 15.

[1116] **Iosif Flaviu**, *Antiquitates Judaicae şi Bellum Judaicum*.

[1117] Cf. **Ath. Negoiţă**, *op.cit.*, p.150.

[1118] *Ibidem*.

*rezultatele la care savanții și specialiștii în materie au ajuns până acum.*

*Certă este însă convingerea că manuscrisele descoperite în regiunea Mării Moarte aduc o contribuție nebănuit de prețioasă la o mai bună înțelegere a caracteristicilor unei epoci, în special, și a istoriei culturii umane, în general. Cât privește importanța descoperirilor de la Qumran pentru domeniul studiilor biblice, se poate afirma cu certitudine că ele întăresc în primul rând încrederea în acuratețea cu care a fost transmis textul sfânt de-a lungul secolelor.*[1119]

[1119] O întreagă gamă de mărturii, în acest sens, a unor teologi, savanți, arheologi etc., vezi **Josh Mc. Dowell**, *El a umblat printre noi*, Oradea 1994, p. 248-249.

# BIBLIOGRAFIE

## I. Ediții ale Sfintei Scripturi

**Biblia Hebraica Stuttgartensia**, ed. de K. Ellinger și W. Rudolph, Stuttgart, 1977.

**Biblia sau Sfânta Scriptură**, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a P.F. Părinte Iustin, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R, 1968.

**Das Neue Testament** - griechisch und deutsch, Herausgegeben im Institut fur neutestamentliche Textforschung, Münster-Westfalen, von K. Aland und Barbara Aland, Stuttgart 1986.

**La Bible**, traduction oecuemenique (TOB), Édition integrale, Les Édition du Cerf et Societé Biblique Francaise, Paris 1988.

**Noul Testament**, Ediție festivă, reeditat după 340 de ani din inițiativa și purtarea de grijă a P.S. Emilian, Episcop de Alba Iulia, 1988.

**Noul Testament**, versiune revizuită, redactată și comentată de Bartolemeu Valeriu Anania, București, 1993.

## II. Dicționare, enciclopedii, concordanțe

**Bailly, A.** *Dictionnaire grec-francais*, Neuvi{me Édition Revue, Paris, f.a.

**Balz. N., Schneider G.**, Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament I-III, Stuttgart-Berlin-Köln 1980-1983.

**Bibel-Lexikon**, herausgegeben von Herbert Haag, Zürich-Köln 1951.

**Bria, pr. prof. dr. Ion**, *Dicționar de Teologie ortodoxă*, București 1981.

**Dicționar biblic**, Oradea 1995.

**Dictionnaire de la Bible**, Paris 1926.

**Dictionnaire de Théologie Catholique**, Paris 1924.

**Encyclopedia Judaica**, vol.I-XVI, Jerusalem 1971.

**Lexikon fur Theologie und Kirche**, Freiburg-Basel-Ronn-Wien, (Herder) 1996 (vol.1-5) şi ed.19 vol.6.

**Mircea, pr.dr.Ioan**, *Dicţionar al Noului Testament*, EIB, Bucureşti 1984.

**Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament**, vol.I-X, ed.de C.Kittel şi G.Friedrich, Stuttgart-Berlin-Köln 1990.

**Xavier, Leon D.**, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, deuxieme edition revue, Paris 1975.

## III Lucrări, manuale, monografii

**Abrudan, pr. prof. dr. Dumitru şi Cornițescu diac. prof. dr., Emilian**, *Arheologie biblică*, Bucureşti 1994.

**Aland, Kurt**, *The Problem of the New Testament Canon*, London, 1962.

**Apologeţii de limbă greacă**, în PSB, vol 2, trad. în rom. depr. prof. T. Bodogae, pr. prof. Olimp Căciulă, pr. prof, D. Fecioru, Bucureşti, 1980.

**Appel, Nikolaas,** *Kanon und Kirche. Die Kanonkrise im heutigen Protestantismus als Kontroverstheologisches Problem*, Paderborn 1964.

**Balca, diac. prof. dr. Nicolae**, *Istoria filosofiei antice*, Ed. Institutului biblic şi de misiune a B.O.R., Bucureşti 1982.

**Barnard, L.W.**, *Justin Martyr, his Life and Thought*, Cambridge 1967.

**Barrera, Trebolle** şi **Montaner Vegas**, *Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls*, Madrid 18-21, March 1991, Leiden 1992.



**Barth, Karl**, *Dogmatique I*, 1,1. La doctrine de la Parole de Dieu, Ed.Labor et Fides, Geneve 1953.
- *Introduction à la théologie evangélique*, trad.fr.Fernand Ryser, Ed.Labor et Fides, Geneve-Zürich 1962.

**Basarab, pr.prof. dr. Mircea**, *Ermineutică biblică*, Oradea, 1997.

**Bellinzoni, A.J.**, *The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr*, Leiden 1967.

**Berdiaev, Nikolai**, *Spirit şi libertate, încercare de filosofie creştină*, trad. de Stelian Lăcătuş, Ed.Paideia, Bucureşti 1996.

**Berg, Horst Klaus**, *Ein Wort wie Feuer*, München 1992.

**Black, M**, *The Scrolls and the Christian Origins*, New York 1961.

**Bonnard, André,** *Civilizaţia greacă*, vol.III, Bucureşti 1969.

**Bria, prof. Ion**, *Iisus Hristos*, Ed.enciclopedică, Bucureşti 1992.

**Brown, M.P.**, *The Authentic Writings of Ignatius*, Durhan 1963.

**Campenhausen, Von H.**, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, 1968.

**Carmignac, J.**, *La régle de la querre*, Paris 1958;
- *Les Textes de Qumran*, vol.II, Paris 1963.

**Cartojan, Nicolae**, *Istoria literaturii române vechi*, vol.1, Bucureşti, 1940.

**Cayré, A.A.**, *Precis de Patrologie*, Histoire et doctrine des p□res et docteurs de l'Église, tom.I, livre 1 et 2, Paris 1927.

**Cerfaux, L., Tondrian, J.**, *Le culte des souverains dans le civilisation greco-romaine*, Paris 1957.

**Childs, B.S.**, *The New Testament as Canon: An Introduction*, Londra 1984.

**Clement Alexandrinul**, *Scrieri*, partea a doua, "*Stromatele*" în PSB, vol.5, trad. Pr.dr. Fecioru, Bucureşti 1982.

**Coman, pr.prof.dr. Ioan**, *Patrologie*, vol.I, Bucureşti, 1984.

**Croiset, Alfred et Maurice**, *Histoire de la littérature grécque*, Paris 1928.

**Cullmann, Oscar**, *Einführung in das Neue Testament*, 1968;
- *Noul Testament*, Bucureşti 1993, Ed.Humanitas.

**Danielou, Jean**, *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du Christianisme*, Paris 1957.

**David, Arhid.Conf.dr., Petre**, *Biblia lui Cornilescu*, în "G.B.", nr.5, 1987.

**Eugené de Faye**, *Gnostique et gnosticisme*, Paris 1925.

**Eusebiu de Cezareea**, *Istoria bisericească*, colecţia PSB 13, Editura Institutului Biblic şi de Misiune ortodoxă, trad.studiu, note şi comentarii de Pr. prof. T. Bodogae, Bucureşti 1987.

**Fahey, A. Michael**, *Cyprian and the Bible: A Study in Third-Century Exegesis*, Tübingen 1971.

**Festugiere, J. et Fabre, P.**, *Le monde greco-romain au temps de Notre Seigneur*, Paris 1935.

**Filson, F.V.**, *Which Books Belong in the Bible?*, Philadelphia 1957.

**Fustel de Coulanges**, *Cetatea antică*, vol.I, Ed.Minerva, Bucureşti 1984.

**Gernet, L. şi Boulanger A.**, *Le Génie grec dans la Religion*, în colecţia L'Évolution de l'humanité, vol.XI, Paris 1932.

**Gheorghiu, dr.Vasile**, *Sfânta Evanghelie după Matei cu comentar*, Cernăuţi 1925.
- *Introducerea în Sfintele Cărţi ale Testamentului Nou*, Cernăuţi 1929;
- *Sf.Apostol Pavel*, Cernăuţi 1929.

**Grant, R.M.**, *The Formation of the New Testament*, New-York 1965.

**Greeven Heinrich**, *Das Hauptproblem der Sozialethik in der neuren Stoa und in Urchristentum*, Güterloh 1935.



**Guignebert, Charles**, *Le monde juif vers le temps de Jésus*, Paris 1969.

**Halley, H. Henry**, *Manual biblic*, Un comentariu biblic abreviat, Oradea 1995.

**Herkel, Helmut**, *Die Wiedersprüche zwischen die Evangelien; Ihre polemische und apologetische Behandlung in der alten Kirche bis zu Augustin*, Tübingen 1971.

**Hoenig, S.B.**, *The Great Sanhedrin*, Philadelphia 1953.

**Horsley, G.H.R.**, *New Documents Illustrating Early Christianity*, North Ryde, 1982.

**Hutin, Serge**, *Les Gnostiques*, Paris, Presses universitaires (cole "Que sais-je?"), ed.a 3-a, 1978.

**Iorga, Nicolae**, *Istoria literaturii religioase până la 1688*, Bucureşti 1904.

**Jacquier, E.**, *Le Nouveau Testament dans l'Église chretienne*, tom.II, Paris 1913.

**Keller, Werner**, *Arheologia Vechiului şi Noului Testament*, Ed. Psychomassmedia, Bucureşti 1995.

**Kümmel, Werner Georg**, *Einleitung in das Neue Testament*, Berlin 1963.

**Käsemann, Ernst**, *Exegetische Versuche und Besinungen*, Göttingen 1960.

**Körter, H.J. Ulrich**, *Papias von Hieropolis. Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums*, Göttingen 1983.

**Köster, H.**, *Einführung in das Neue Tesament*, Berlin 1980.

**Kürzinger, Josif**, *Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testaments*, Regensburg 1983.

**Lagrange, M.J.**, *Le Judaisme avant Jésus Christ*, Paris 1931.

**Idem**, *Histoire ancienne du Canon du Nouveau Testament*, Paris 1933.

**Lambrecht, J.**, *L'Apocalypse Johanique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*, Louvain 1980.

**Lohse, Eduard**, *Umwelt des Neuen Testaments*, Göttingen 1980;
- *Die Entstehung des Neuen Testaments*, Stuttgart 1990.

**Macsim, pr. Nicolae**, *Concepţii protestante mai noi despre Sf.Scriptură*, (teză de doctorat), Iaşi 1975.

**Magnien, Victor**, *Les Myst□res d'Eleusis*, Paris 1930.

**Marcu, diac. Pr. T. Grigorie**, *Mythos.De la Epistolele pastorale şi până la dl.Lucian Blaga*, Sibiu 1942.
- *Fragmentul Muratori*, Sibiu 1944, 26 p.
- *Saul din Tars*, Sibiu 1939.
- *Studii biblice*, Sibiu 1940.
- *Antropologia paulină*, Sibiu 1941.

**Marxsen, W.**, *Einleitung in das Neue Testament*, Gütersloh 1963.

**Idem**, *The New Testament as the Church's Book*, Philadelphia, 1972.

**Mc Dowell, Josh**, *El a umblat printre noi*, Oradea 1994.

**Medico Del, H.E.**, *L'Énigme des Manuscrits de la Mer Morte. Étude sur la date, la provenience et le contenu des manuscrits decouverts dans la grotte I*, Paris 1957.

**Mees, M.**, *Die Zitate aus dem Neuen Testament bei Clemens von Alexandrien*, 2 vol., Bari 1970.

**Metzger, M.**, *Les routes de saint Paul dans l'Orient grec*, Neuchâtel-Paris 1945.

**Metzger, Bruce M.**, *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development and Significance*, Oxford 1987.

**Idem** - *The Early Versions of the New Testament*, Oxford 1977.

**Idem** - *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption and Restoration*, Oxford 1968



**Milik, J.T.**, *Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda*, Paris 1957.

**Moisescu, Iustin**, *Activitatea Sf. Apostol Pavel în Atena* (Fap.Ap. XVIII, 16-34), Iaşi 1946.

**Moule, F.D.**, *The Birth of the New Testament*, London 1962.

**Munteanu, G. Liviu**, *Compendiu de Introducere în Cărţile Noului Testament*, Cluj, 1941.

**Negoiţă, Athanase**, *Manuscrisele eseniene de la Marea Moartă*, Bibliotheca Orientalis, Bucureşti 1993.

**Nicolaescu, diac.dr., Nicolae, Marcu, prof.prof.dr. Grigorie, pr. prof. dr. Şofron Vlad şi pr. prof. Liviu G. Munteanu**, *Studiul Noului Testament*, Manual pentru Institutele Teologice, Ed.a II-a, Bucureşti 1977.

**Nielsen, C.M.**, *Polycarp, Paul and the Scriptures*, in Anglican Theological Review, 17, 1965.

**Origen**, *Scrieri alese*, partea I, în PSB, vol.6, Bucureşti 1981, traducere studiu introductiv şi note de pr.prof. T. Bodogae.
- *Scrieri alese*, partea a II-a, în PSB, vol.7, Bucureşti 1982, traducere de pr.prof, T Bodogae, pr.prof. Neaga şi Zorica Laţcu.

**O'Malley, T.P.**, *Tertullian and the Bible: Language* - Imagery - Exegesis, Utrecht 1967.

**Piru, Al.**, *Literatura română veche*, Ed.II-a, Bucureşti 1962;
- *Istoria literaturii române*, I, Bucureşti 1964.

**Platon**, *Phaidon*, Bucureşti 1994.

**Popovici, dr.L**, *Palia de la Orăştie*, Bucureşti 1913.

**Prelipceanu, pr. prof.Vladimir, Neaga, pr.prof. Nicolae, Barna, pr. rof. Gheorghe, Chialda, pr.prof. Mircea**, *Studiul Vechiului Testament*, Manual pentru Institutele Teologice, Bucureşti 1985.

**Rius-Camps, J.,** *The Four Authentic Letters of Ignatius, the Martyr*, Roma 1979.

**Robert A., Feuillet A.**, *Introduction à la Bible*, tom.II, Paris 1959.

**Schäfer-Meinertz**, *Einleitung in das Neue Testament*, Paderborn 1913.

**Schnelle, Udo**, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 1994.

**Schweizer, E.**, *Theolcgische Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 1989.

**Scriban, arhimandritul, I.**, *Curs de Introducere în Noul Testament*, Bucureşti 1924.

**Steinmann, Jean**, *St. Jean Baptiste et la spiritualité du désert*, Paris 1955.

**Strack, L.Herman**, *Introduction to the Talmud and Midrash*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America 1955.

**Strecka, G.**, *Literaturgeschichte des Neuen Testaments*, Göttingen 1992.

**Stuhlmacher, Peter**, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Band 1, Göttingen 1992.

**Şesan, pr.prof.dr. Milan**, *Originea şi timpul primelor traduceri româneşti ale Sf. Scripturi*, Cernăuţi 1939.

**Tenney, C. Merril**, *New Testament Survey*, 1961, trad.în româneşte sub titlul "Studiu al Noului Testament", Oradea 1991.

**Testuz, M.,** *Méliton de Sardes. Homilie sur la Paque*, Geneva 1960.

**Tigler, Adriano**, *Viaţa şi nemurirea în viziunea greacă*, Bucureşti 1995.

**Tofană, pr. lect. dr. Stelian**, *Vlădica Nicolae Colan ca biblist*, în Omagiu mitropolian Nicolae Colan (1893-1933), Cluj-Napocaa, 1955.
- *Iisus Hristos, Arhiereu veşnic, după Epistola către Evrei*, Cluj-Napoca 1996.

**Tsatsos, Constantin**, *Filosofia socială a vechilor greci*, Bucureşti 1969.



**Vlăduţescu, Gheorghe**, *Filosofia primelor secole creştine*, Bucureşti 1995.

**Warkotsch, Al.**, *Antike Philosophie im Urteil der Kirchenvater*, Paderborn-Wien 1973.

**Zahn, Th.** *Gheschichte des neutestamenthichen / Canons. Das Neue Testament vor Origenes*, Leipzig, 1889.

## IV. Studii şi articole

**Afanassieff, N.**, *Le monde dans l'écriture Sainte*, in "Irenikon" Monastere de Chevetonge, tome LXII, nr.1, 1069, recenzie a studiului făcută de Bărbulescu Constantin în rev."Ortodoxia" nr.1, 1970.

**Amiot, Francois**, *L'enseignement de Saint Paul*, in Études Bibliques, Paris 1938.

**Baillet, M.,** *Les manuscrits de la grotte 7 de Qumran et le Nouveau Testament*, în "Biblica" 54, 1973.

**Barth, Marcus**, *La méthode de Rudolf Bultmann dans "La Théologie du Nouveau Testament"*, in Th.Z, janvier-fevrier 1955, trad.fr. E.Blancy, ETR, nr.2, 1956.

**Basarab, Pr.prof.dr. Mircea**, *Autoritatea Sf. Scripturi în Biserica Ortodoxă*, în "Ortodoxia", nr.2, 1980.

**Bikermann, E.**, *"Les Hérodiens"*, în R.B., 1938.

**Block, M.**, *Peshitta and its Predecessors*, SNTSB, 1950.

**Boismard, M.E.**, *Critique textuelle et citations patristiques*, RB, 57, 1950.

**Burge, M.Gary**, *A Specific Problem in the New Testament Text and Canon, The Woman Caught in Adultery*, în "Journal of the Evangelicel Theological Society, 27, 1984.

**Burkhardt, Helmut**, *Motive und Maßstäbe der Kanonbildung nach dem Canon Muratori*, în "Theologische Zeitsehrift" 1974.

**Carmignac, Jean,** *Notion d'Eschatologie dans la Bible et a Qumran*, R. Qum. 1969.

**Cornițescu, lect.dr. Constantin**, *Sf. Trei Ierarhi, interpreți ai Sf. Scripturi*, în "Studii Teologice", nr.1-2, 1976.

**Cornițescu, pr.prof.dr. Emil**, *Canonul Sf. Scripturi la cei doi reformatori: Luther și Calvin*, în "Studii Teologice", nr.3-4, 1969.

**Cross, Frank M.**, *The Oldest Manuscripts from Qumran*, in "Journal of Biblical Literature", 54, 1955.

**Cândea, prof.dr.Virgil**, *Noul Testament în limba română ca act de spiritualitate și cultură*, în "Noul Testament", Alba Iulia 1988.

**Daniel, Constantin**, "*Les Herodiens du Nouveau Testament sont ils des esseniens?*" in "Revue du Qumran", nr.21, 1967, pp.31-54;
- *Les esseniens et "ceux qui sont dans les maisons des rois"* (Math.XI, 7-8 et Luc.VII, 24-25) in "Revue du Qumran", nr.22, 1967, pp.261-277;
- *"Irodienii" denumire a esenienilor în Noul Testament"*, în S.T., nr.7-8, 1970, p.528-546;
- *Enigma smochinului și zeloții în Sf.Evanghelii*, în rev."Studii Teologice", nr.1-2, 1972;
- *Esenienii și Biserica primară*, în S.T. 9-10, 1974;
- *Nu toate sectele iudaice au luat parte la osândirea Mântuitorului*, în "Studii Teologice", nr.7-10, 1976;

**Davies, Philip R.**, *Eschatology at Qumran*, în JBL 104, 1985.

**Dimitrescu, prof.dr. Florica**, *Importanța lingvistică a Noului Testament de la Bălgrad*, în "Noul Testament", Alba Iulia 1988;

**Dumitrescu, Vladimir**, *Poziția arheologilor față de rezultatele metodei radiocarbonului (C.14) în domeniul cronologiei absolute*, în "Studii și cercetări de istorie veche", tom IX, nr.1, 1958.

**Eisenman, R.H.**, *A Mesianic Vision*, în "Biblical Archeology Review, 1991.

**Festugiere, A.J.**, *L'ideal religieux des Grecs et l'Évangile*, in Études Bibliques, Paris 1932.



**Fitzmyer, J.**, *The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the New Testament*, în "New Testament Studies 20, 1974.

**Gheorghe, Constantin**, *Iudaism și elenism în epistolele Sf. Ap. Pavel* în "S.T.", nr.9-10, 1973.

**Gooseeus, R.**, *La secte juive de la Nouvelle Aliance et les origines chretiennes*, în "Revue de l'Université de Bruxelles, nr.5, 1951.

**Greenfield, J.C. și Stone, M.,** *The Book of Enoch and the Traditions of Enoch*, Humen 26, 1979.

**Hagner, A.Donald,** *The Use of the Old and New Testaments în Clement of Rome* (Supplements to "Novum Testamentum", 34, Leiden, 1973.

**Henne, P.**, *La datation du Canon de Murrator*, în Revue Biblique, 1993.

**Iancu, M.**, *Persoana Mântuitorului în lumina manuscriselor de la Marea Moartă*, în "S.T." nr.3-4, 1959.

**Iazadjieff, Sergiu**, *A putut oare face parte Sf.Ioan Botezătorul din comunitatea esenienilor de la Qumran*?, în "S.T.", nr.3-4, 1964, trad. din franceză de Pr.Ioan Gagiu.

**Kallinikos, Konstantin**, *Die herminentischen Prinzipien der ortodoxen Kirche*, in "Wahrheit und Verkundigung", Michael Schumans, zum 70, Geburstag, Band I, München-Paderborn-Wien 1967.

**Koester, Helmut,** *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern*, în "Texte und Untersuchungen, 15, Berlin, 1957.

**Kümmel, W.G.**, *Notwendigkeit und Grenze der neutestamentlichen Kanons*, in Zeitschift für Theologie und Kirche, 17, 1980.

**Idem**, *Einleitung in das Neue Testament als Arheologische Aufgabe*, în EvTh 19, 1959.

**Lagrange, M.J.**, *Le canon d'Hippolite et le fragment de Muratori*, în "Revue Biblique", 42, Paris 1933.

**Leboir, L.**, *L'original syriaque du commentaire de S.Ephrem sur le Diatessaron*, in Bb, 40, 1959.

**Lemarié, Joseph**, *Saint Chromace d'Aquileé, témoin du Canon de Muratori*, în Revue des Études Augustiniennes, 24, 1978.

**Lyonnet, S.**, *Les origines de la version armenienne et le Diatessaron*, BeO 13, 1950.

**Marcu, pr. prof. dr. T. Grigorie**, *O știință nouă: Istoria vremurilor neotestamentare*, în "Anuarul XXII al Academiei teologice "Andreiene" din Sibiu 1945-1946;
- *Zece ani de la descoperirea manuscriselor străvechi din depresiunea Mării Moarte*, în "S.T." nr.1-2, 1958;
- *Trei portrete neotestamentare: Iuda Iscarioteanul, Pilat din Pont și Claudia Procula*, în rev. "M.A.", nr.3-4, 1958;
- *Sfânta Scriptură în "pom românesc" (100 de ani de la apariția Bibliei lui □aguna)*, în rev."M.A.", nr,11-12, 1958.
- *Preocupări de interes actual și ecumenist*, în rev."M.A.", nr.7-8. 1968;
- *Un eveniment bisericesc: Biblia din 1968*, în rev. "B.O.R." nr.5-6, 1969.
- *Noul Testament de la Bălgrad în contextul istoric-literar al Bibliei românești - 325 de ani de la tipărirea lui*, în rev. "M.A.", nr.1-3, 1974;
- *Mediul de apariție al cărților Noului Testament*, în rev."M.A.", nr.4-6/1976;
- *Valoarea isagogică și biblic-teologică a celor 24 de predoslovii*, în "Noul Testament", Alba Iulia 1988.

**Maxim, pr. Nicolae**, *Concepții protestante mai noi despre Sf.Scriptură*, (teza de doctorat), în "Mitropolia Moldovei și Sucevei", nr.5-8, 1975.

**Metzger, Martin**, *Licht auf die biblischen Teste. Die Handschriftenfunde vom Toten Meer*, in rev."Wort unde Tat", nr.3, 1957.

**Mihoc, pr. asist. Vasile**, *Samaritenii*, în rev."M.A.", nr.7-9, 1980.

**Molitar, J.**, *Die Bedeutung der altgeorgischen Bibel für die neutestamentliche Textkritik*, BZ, NF 4, 1960.

**Neaga, pr.prof.dr. Nicolae**, *Biblia de la București (270 de ani de la tipărirea ei)*, în rev."M.A.", nr.1-2, 1959;
- *Vulgata*, în M.A. nr.4-6/1965;
- *Palia de la Orăștie, 1582-1982, în rev."M.A."*, nr.4-6, 1982.



**Negoiță, pr. Athanase**, *Eleniștii din F.Apostolilor sînt oare esenienii?*, în G.B., nr.7-8, 1960;
- *Manuscrisele de la Marea Moartă în studiile mai noi*, în M.A., an. V, 1960;
- *Organizarea și doctrina esenienilor*, în S.T., nr.3-4, 1962;
- *Dascălul Dreptății din manuscrisele de la Qumran*, în G.B., nr.5-6, 1962;
- *Manuscrisele de Qumran și originea creștinismului*, în G.B., nr.7-8, 1962;
- *Dascălul Dreptății și cei doi mesia din manuscrisele de la Qumran*, în M.B. nr.11-12, 1962;
- *Paralele între Biblie și manuscrisele de la Marea Moartă*, în M.B. nr.7-9, 1968;
- *Descoperiri noi despre esenieni*, în M.B., nr.7-9, 1971;
- *Care erau grupările religioase pe timpul Mântuitorului Hristos?*, în rev.M.B., nr.9-12, 1976.

**Negoiță, pr. Ilie**, *Gnosticismul lui Simon Magul*, în rev."G.B.", nr.1-2, 1968.

**Nicolaescu, I, diac.prof. Nicolae**, *Scurt istoric al traducerii Sfintei Scripturi*, Principalele ediții ale Bibliei în rev. B.O.R., în rev."S.T.", nr.7-8, 1974.

**Prelipceanu, pr.prof. Vladimir**, Inspirația Sf.Scripturi, în "Ortodoxia", nr.4, 1962.

**Reicke, B.**, *Erasmus und die nt.Textgeschichte*, ThZ, 22, 1966.

**Rovența, Haralambie**, *Studiul Noului Testament la noi în ultimii 50 de ani*, în "S.T.", nr.2, 1932, p.246-302 (și în extras 60 p.).

**Ruwet, Jean**, *Les "Antilegomena" dans les oeuvres d'Origene*, în "Biblica", 22 (1942); 24, (1943); 25 (1944).

**Idem**, *Le Canon alexandrin des Ecritures. Saint Athanase*, în "Biblica" 33, 1952.

**Schäfer, K.Th.**, *Marcion und die altesten Prologe zu den Paulusbriefen*, Kyriakon, Festschr. J.Quasten I, 1970.

**Schildenberger, J.**, *Die Itala des hl.Augustinus*, Calligere fragmente, Festachr, A.Dodd, 1952.

**Schneemelcher, Wilhelm**, *Bibel: Die Entstehung des Kanons des Neuen Testaments*, în "Theologische realenzyklopädie, Band VI, Berlin-New-York 1980.

**Simedrea, mitropolit,Tit**, *Sf.Ioan Botezătorul în lumina descoperirilor de la Qumran*, în rev."Studii Teologice" nr.3-4, 1958.

**Sommer, A. Dupont**, Le *"Commentaire d'Habacuc" decouvert pr{s de la Mer Morte, traduction et notes*, in "Revue de l'histoire dereligions", tom.137, nr.2, 1950.

**Staracky, J.**, *Les quatre etapes du messianisme a Qumran*, în "Revue Biblique", 70, 1963.

**Stendahl, Krister**, *The Apocalypse of John and the Epistles of Paul in the Muratorian Fragment*, în "Current Josues in New Testament Interpretation, Essays in honour of Otto Piper, ed. de W.Klassen şi G.F. Snyder, New-York 1962.

**Săbăduş, magistru Ioan**, *Descoperirile de la Marea Moartă şi raportul lor cu Noul Testament*, în S.T., nr.3-4, 1965.

**Verzan, pr.Sabin**, *Cronologia manuscriselor de la Marea Moartă*, în S.T. nr.1-2, 1960.

*- Câteva probleme de teologie qumranită şi creştinismul primar*, în G.B., nr.1-2, 1960.